مظاهر الأسطورة

مرسيا إلياد

ترجمة نهاد خياطة

مظاهر الأسطورة

تأليف
مرسيا إلياد

ترجمة
نهاد خياطة

هنـــداوي

مظاهر الأسطورة

مرسيا إلياد

Aspects du mythe

Mircea Eliade

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، ونسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: يوسف غازي

الترقيم الدولي: ٥ ٣٥٥٨ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٨٨.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٩١.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.
جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الأستاذ نهاد خياطة.

المحتويات

إلى روح أبي	٧
توطئة	٩
١- بِنية الأساطير	١١
٢- الأصول وقوتها السحرية	٢٥
٣- أساطير وطقوس التجديد	٣٧
٤- إسكاتولوجيا وكوسموغونيا	٤٧
٥- إمكانية التحكم في الزمان	٦١
٦- الميثولوجيا والأنطولوجيا والتاريخ	٧٣
٧- ميثولوجيا الذاكرة والنسيان	٨٩
٨- الأساطير في أوج عظمتها وحضيض انحطاطها	١٠٥
٩- بقاء الأساطير وتخفيها	١٢١
تذييل رقم (١)	١٤١
تذييل رقم (٢)	١٤٩

إلى روح أبي

كان والدي رحمه، الله يحب الشعر ويحفظه ولطالما ردد على مسمعي قصائد طويلة، فأتعجب من ذاكرته التي ظلت نشطة حيَّة حتى آخر أيام عمره الأربعة والثمانين. ولم يسمح لي حبه للغة العربية أن أنصت مرة واحدة إلى نشرة الأخبار بشكل كامل؛ إذ كان يصوِّب لفظًا هنا، وعبارة هناك، ويأخذ بشرح قواعد ما عرفتها إلا منه. وكان لا يرضيه الخطأ، ويأسف لبعض المذيعين إذ لم يتقنوا فن الأداء الصوتي والنبرة اللازمة في الاسترسال والوقوف. ورفض في شهر أكتوبر من عام ١٩٥٦م الالتحاق بالإذاعة البريطانية BBC، بعد نجاحه في اختبار مذيعي الأخبار، نصرة لجمهورية مصر العربية عقب تعرضها للعدوان الثلاثي آنذاك.

أما عن اللغتَين الفرنسية والإنكليزية اللتين أتقنهما وترجم عنهما مختلف المواضيع، فقد كان لمجهوده الذاتي أكبر الأثر في بلوغ ما طمح إليه من معرفة واطلاع لم ينتهِ، إلا بعد أن أصاب الداء الأصفر عينيه في السنوات العشر الأخيرة؛ فأقعده عن الترجمة التي كان يعشقها، وعن مطالعة كتب مكتبته الضخمة التي كان قد أعدها وحرص عليها؛ ليتابع شغفه في أثناء فترة التقاعد.

لقد كان أبي محبًّا للعلوم الإنسانية، من تاريخ وأدب وفلسفة وشعر وتصوف وعلم نفس، ومحبًّا للتعمق في أديان العالم وثقافات الشعوب، من سياسة وأساطير وحكايات. لطالما أذهلني بوافر اطلاعه، حتى أيقنت أن الله سبحانه اختصَّ أدمغةً دون غيرها لتلقي هذا الكم الغزير من الثقافة، الذي قلما تجد مثيله بين البشر.

أما مزاجه المتفرد وتفضيله العزلة، وعدم سعيه للشهرة فكان له الدور الأكبر في ندرة من يعرفونه؛ إذ إن أصدقاءه لم يتجاوزوا الخمسة، ولقاؤهم على الأغلب كان يجري بشكل دوري في أحد المقاهي من مدينة حلب حيث مسقط رأسه. وفي أثناء عمله رئيسًا لدائرة

التسويق في الهيئة العامة لحلج وتسويق الأقطان. كانت له أسفار عديدة إلى كل من الهند والصين واليابان، وإلى إسبانيا وإيطاليا وغيرها من البلدان التي كانت تستورد القطن السوري.

لقد كان أبي حنونًا عطوفًا، طيبًا حد البكاء. وأذكر أنه كان يغريني بالهدايا، إن حفظتُ بعض المقاطع الأدبية التي كان ينتقيها خصوصًا، من أجل أن أحذوَ حذوه في حب الشعر والأدب واللغة العربية. كما كان له الفضل الأكبر في تأسيسي على قواعد اللغة العربية والفرنسية التي اعتمدت عليها لاحقًا في مهنتي.

وأذكر حين عدتُ يومًا باكية؛ لأنني لم أحرز المرتبة الأولى كما عادتي في المرحلة الابتدائية، أذكر أنه احتضنني ومسح دمعتي، وهنأني وخفف عني حزني؛ فكان درسًا في التواضع، والثقة بالنفس، وتقبل عثرات الدرب وما ستحمله لاحقًا إليَّ الحياة.

أَحَب والدي أحفاده لابنته الوحيدة، وأسهم في تربيتهم، وعمل حثيثًا على نقل معارفه إليهم. وأحب القطط حبًّا شديدًا؛ إذ قلما خلا بيتنا منها، فكان يعطف عليها، ويعمل ما في وسعه، إن أصاب أحدها مكروه أو مرض.

كان أبي من الذوَّاقين جدًّا للطعام كمعظم أهالي حلب، حتى إنه كان يقول لأمي باستمرار إن له الفضل في إتقانها فن الطهي من خلال ملحوظاته، فصارت، وهي ابنة اللاذقية، من أمهر من أعد الأطباق الشهيرة الخاصة بمدينة حلب.

كنت وددت — ككل من فارق أحبته — لو قضيت معه أوقاتًا مديدة، ولو أنني خدمته أكثر، لكن زحمة الحياة ومشاغلها، والمسئوليات والأعباء التي ألقتها على عاتقي كانت جمة؛ فكانت الفترة الأطول التي بقيت فيها بجانبه قبيل وفاته، خلال علاجه في المشفى؛ حيث التقى بربه بعد أزمة شديدة في القلب، فارق على إثرها الحياة وهو يدعو لي ولزوجي وأولادي: اللهم ارضَ عنهم جميعًا، ولا تُرِهم الضيم أبدًا.

رحمكَ الله وأمي وأسكنكما فسيح جناته.

آمين يا رب العالمين.

لينة نهاد خياطة قطان

٢٠٢٣/٣/٢٠م

توطئة

إنما وضعتُ هذا الكتاب لكي يكون حلقة في سلسلة من الكتب تصدر عن «هاربر، نيويورك» تحت اسم World Perspective، التي تديرها «روث نندا انثن»، حسبنا أن نقول إن هذا الكتاب يتوجَّه، قبل كل شيء، إلى أوسع جمهور المثقفين. وقد أُتيح لي في هذا الكتاب أن أراجع وأطوِّر ملاحظات مختلفة كنت عرضتها في كُتبٍ لي سابقة. فأنا لا أطمح إلى تحليل يستنفد كلَّ مضامين الفكر الميطيقي.

هذه المرة أيضًا، تفضَّل صديقي العزيز العلامة الدكتور جان غويارد بمراجعة النص الفرنسي؛ فله عميق امتناني.

مرسيا إلياد
جامعة شيكاغو
نسيان (أبريل)، ١٩٦٢م

الفصل الأول

بِنية الأساطير

أهمية «الأسطورة الحية»

منذ أكثر من نصف قرن، أسس العلماء الغربيون لدراسة الأسطورة في منظور يختلف اختلافًا بيِّنًا عن منظور القرن التاسع عشر، مثلًا. فبدلًا من أن يتعاملوا مع الأسطورة، كما فعل مَن سبقهم من العلماء، بالمفهوم العادي للكلمة؛ أي بمعنى «حدُّوتة» أو «تلفيق» أو «تخيُّل»، فهموها مثلما كانت مفهومةً في المجتمعات القديمة، حين كانت الأسطورة، على العكس، تدل على «تاريخ حقيقي»، بالإضافة إلى أنها كانت نموذجًا يُحتذى، وقصة حافلة بالمعنى، يُنظر إليها بأعلى درجات الاعتبار لما تتصف به من قُدسية. لكن هذه القيمة الدلالية الجديدة التي مُنِحتها كلمة «الأسطورة mythe» تجعل من استعمالها في اللغة الدارجة أمرًا يبعث على شيء من الالتباس؛ لأن هذه الكلمة تُستعمل اليوم بمعنى «التخيُّل fiction» أو «الوهم illusion» كما تُستعمل بالمعنى المتعارف عليه خصوصًا عند علماء الإثنولوجيا[١*] والاجتماع وتاريخ الأديان؛ أي بمعنى «المأثور المقدَّس، الوحي الأولي، النموذج المثالي.»

سوف نلحُّ فيما بعدُ على تاريخ المعاني المختلفة التي اكتساها مصطلح «الأسطورة» في العالم القديم ثم في العالم المسيحي (الفصلان الثامن والتاسع من هذا الكتاب) كلُّنا يعلم أنه منذ إكسينوفان — وهو أول مَن نقد العبارات «الميتولوجية» التي استخدمها هوميروس وهزيود في وصف الآلهة — قام الإغريق بإفراغ «الميثوس» تدريجيًّا من كل قيمة ميتافيزيقية أو دينية. فبعد أن وضعوا الميثوس (= الأسطورة) في تضاد مع اللوغوس (= الكلمة، العقل)، ثم مع «ستوريا» (= التاريخ)، انتهت الميثوس إلى الدلالة على «كل ما ليس

[١*] ethnologie جاء في «المنهل»: سلالة (علم يبحث في أصول السلالات البشرية). (المترجم)

له وجود حقيقي». ثم عمدت اليهودية-المسيحية، من جهتها، إلى رمي كل ما ليس له سند من الكتاب المقدَّس، في عهديه القديم والجديد، في سلَّة «الأكاذيب».

على أننا لا نريد أن نفهم «الأسطورة» بهذا المعنى (رغم أنه الأكثر استعمالًا في اللغة الدارجة)؛ فالذي يهمنا ههنا ليس تلك المرحلة العقلية، أو اللحظة التاريخية، التي أصبحت فيها الأسطورة ضربًا من «الخيال»، بل الذي يهمنا في المكان الأول هو المجتمعات التي تكون — أو كانت حتى عهد قريب — الأسطورة فيها «حية»، بمعنى أنها تُتيح نماذج للسلوك البشري، وتُضفي على الوجود قيمة ومعنى. إن فهمًا لبِنية ووظيفة الأساطير في المجتمعات التقليدية المعنية لا يقتصر على توضيح مرحلة في تاريخ الفكر البشري، بل هو أيضًا فهم أفضل لفئة من معاصرينا.

حسبنا مثال واحد، وأعني به مثال «عبادات الحمولة cargo cult» التي نجدها في أوقيانوسيا. قد يصعب علينا تفسير جملة من الحركات الغريبة بدون الاستعانة، بمسوغاتها الميطيقية. فهذه العبادات التنبؤية والألفية (= انتهاء العالم وبدايته ثانية في كل ألف سنة) تعلن اقتراب مَقدم عهد خرافي من الثراء والغبطة. فيه سوف يستعيد الأهالي الأصليون السيادة على جزرهم، لن يكدحوا ولن يشتغلوا أبدًا؛ لأن الأموات سوف يعودون على متن سفينتهم الضخمة مُحمَّلة بالبضائع، شبيهة بالحمولات الهائلة التي يستقبلها البِيض في مرافئهم. ولعل هذا يفسر لماذا تتطلب هذه الأديان القضاء على الحيوانات الأهلية وعلى آلات الحراثة وغيرها من جهة، وعلى بناء المخازن الواسعة لكي تُودَع فيها المؤن التي سوف يأتي بها الموتى من جهة ثانية. عبادة أخرى من هذا القبيل تتنبأ بمَقدِم المسيح على قارب محمَّل بالبضائع، وأخرى تنتظر مَقدِم «الأميركي». عهد فردوسي جديد سوف يبدأ، وأتباع هذه الديانة سوف يُخلَّدون. وعبادات أخرى تنطوي على الإتيان بالفواحش؛ لأن المحرمات والممنوعات تفقد سبب وجودها، وتفسح المجال للحرية المطلقة. إن جميع هذه الأفعال والاعتقادات نجد تفسيرها في «أسطورة خراب العالم يعقبه خلق جديد وابتداء عصر ذهبي»، وهي أسطورة سوف نتوقف عندها فيما بعد.

في عام ١٩٦٠م وقعت في الكونغو أحداث مشابهة بمناسبة استقلال البلاد. في إحدى القرى، رفع الأهلون سقوف الأكواخ لكي يُتيحوا لأسلافهم أن يمطروهم بقطع النقود الذهبية. وفي قرية أخرى، لم يتركوا غير الطرق المؤدية إلى المقبرة لكي يسمحوا لأسلافهم بالوصول إلى القرية. حتى إسرافات الدعارة كان لها معنًى ما دامت كل النسوة، على ما تقول الأسطورة، سوف يصبحن مِلكًا لكل الرجال في يوم «العهد الجديد».

من المحتمل جدًّا أن تصبح حوادث من هذا النوع نادرة الوقوع مع مرور الأيام. وقد نذهب إلى أن هذا «المسلك الميطيقي» سوف ينقرض عقب الاستقلال السياسي الذي تناله المستعمرات القديمة. لكن ما سوف يحدث في المستقبل البعيد نوعًا لن يساعدنا على فهم ما قد حدث توًّا. ما يهمنا قبل كل شيء إدراك معنى هذا المسلك الغريب، وفهم سبب هذه الإسرافات ومبرراتها. ذلك أن فهمها معناه الاعتراف بها بوصفها وقائع بشرية، وقائع ثقافية، خلقًا خلقته الروح، لا انفجارًا باثولوجيًّا (= مَرضيًّا) ندَّ عن الغرائز أو البهيمية أو الصبيانية. ما من خيار آخر. إما أن نعمل على إنكار هذه الإسرافات والانتقاص منها أو نسيانها باعتبارها حالات استثنائية من «الوحشية»، سوف تنقرض تمامًا عندما «تنحصر القبائل». وإما أن نكلف أنفسنا عناء فهم السوابق الميطيقية التي تُفسر وتُبرر إسرافات من هذا النوع وتُضفي عليها قيمة دينية. هذا الموقف الأخير هو، في رأينا، الوحيد الذي يستحق الأخذ به. وليس كالمنظور التاريخي-الديني ما يتيح لمثل هذه الأوجه من السلوك أن تسفر عن نفسها بوصفها وقائع ثقافية، وأن تفقد صفتها المضلة أو الرهيبة؛ صفة لعب الصبيان أو صفة فعل غريزي صِرف.

الاهتمام بـ «الأساطير البدائية»

الأساطير موجودة في جميع الأديان المتوسطية والآسيوية العظمى، لكن من الأفضل ألا نباشر درس الأسطورة انطلاقًا من الميثولوجيا الإغريقية أو المصرية أو الهندية، ذلك أن أكثرية الأساطير الإغريقية قد قام هزيود وهوميروس والمنشدون ونُسَّاخ الأساطير بروايتها و — بالتالي — تعديلها وتفصيلها وتبويبها. أما المأثورات الميثولوجية في الشرق الأدنى والهند فقد جرى تفسيرها مرارًا وتكرارًا وبذلَ أهل اللاهوت وخدَّام الطقوس عناية فائقة في صوغها صياغة بلغت حدَّ الكمال. إلا أن هذا لا يعني أن الأساطير العظمى قد فقدت «حقيقتها الميطيقية» ولم تَعُد سوى «أدب» من الآداب أو أن المأثورات الميطيقية في المجتمعات التقليدية قد حافظت على طابعها الأصلي، لم يُحرِّفها الكهان ولا الشعراء؛ فالميثولوجيات «البدائية»، شأنها في هذا كشأن الميثولوجيات العظمى التي آلت إلى النقل بواسطة الكتابة (هذه الميثولوجيات «البدائية» التي عرفها الرحالون والمبعوثون الأوائل في المرحلة الشفوية) هي ميثولوجيات ذات «تاريخ»؛ بعبارة أخرى، لقد دخلها التغيير والتحوير وازدادت غِنًى على مرِّ العصور، تحت تأثير ثقافات أخرى عالية، أو بفضل عبقريات خلاقة توفرت لأفراد معينين يتمتعون بمواهبَ استثنائية.

ومع ذلك، يُفضَّل مباشرة درس الأسطورة في المجتمعات القديمة والتقليدية، على أن نتولى فيما بعد درس ميثولوجيات الأقوام التي لعبت دورًا هامًّا في التاريخ. ذلك لأن أساطير «البدائيين» ما زالت تعكس حالة بدئية، على الرغم من تعرض هذه الأساطير للتغيير والتحوير على مرِّ الزمان. زِد على ذلك أن هذه الأساطير تتعلق بمجتمعات ما برحت الأساطير فيها حية، تؤسس لكل سلوك وكل نشاط يقوم به الإنسان وتجد له المبررات. إن دور ووظيفة الأسطورة يمكن أن يلاحظهما ويصفهما (أو إن كان ذلك ممكنًا حتى عهد قريب) عالم الإثنولوجيا وصفًا دقيقًا. بمناسبة كل أسطورة وكل طقس من أساطير وطقوس المجتمعات التقليدية، أمكننا أن نسأل الأهلين عن المعاني التي يمنحونها لأساطيرهم وطقوسهم، وأن نتعلم منهم جزئيًّا على الأقل. طبعًا، هذه «الوثائق الحية» المسجلة في سياق التحقيقات التي أُجريت على الأرض لا تحل لنا جميع المصاعب التي تواجهنا، لكن لها ميزة عظيمة إذ تُعيننا على طرح المشكلة بطريقة صحيحة، أي على وضع الأسطورة في سياقها الاجتماعي–الديني الأصلي.

محاولة تعريف الأسطورة

لعلَّ من الصعب إيجاد تعريف للأسطورة يَقبله جميع العلماء ويكون في نفس الوقت في متناول غير أصحاب الاختصاص. ولعلنا نتساءل من ناحية أخرى، هل يمكن إيجاد تعريف «واحد» شامل لجميع نماذج الأساطير وجميع وظائفها، في جميع المجتمعات القديمة والتقليدية؟ الأسطورة واقعة ثقافية بالغة التعقيد، يمكننا أن نباشرها ونفسرها في منظورات متعددة، يُكمل بعضها بعضًا.

شخصيًّا، التعريف الذي يبدو لي أقل التعريفات نقصًا، لأنه أوسعها، هو التعريف التالي: الأسطورة تروي تاريخًا مقدسًا؛ تروي حدثًا جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي، هو زمن «البدايات». بعبارة أخرى، تحكي لنا الأسطورة كيف جاءت حقيقةٌ ما إلى الوجود، بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كليَّة كالكون cosmos مثلًا، أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعًا من نبات أو مَسلكًا يسلكه الإنسان أو مؤسسة. إذَن، هي دائمًا سردٌ لحكاية «خلق»: تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء، كيف بدأ وجوده. لا تتحدث الأسطورة إلا عما قد حدث فعلًا، عما قد ظهر في كل امتلائه. أما أشخاص الأساطير فـ «كائنات عليا». نعرفهم بما قد صنعوه في الأزمنة القوية، ذات التأثير الفعال، وهي أزمنة «البدايات». فالأساطير تكشف، إذَن، عن الفعالية المبدعة لهذه الكائنات

العليا، وتميط اللثام عن قدسية أعمالهم (أو عن مجرد كونها أعمالًا «خارقة»). باختصار، تصف الأساطير مختلف أوجه تفجر القدسي (أو «الخارق») في العالم. وليس كهذا التفجر للقدسي ما «يؤسس» للعالم حقًّا ويجعله على ما هو عليه اليوم.

أكثر من ذلك، عقب تدخُّل الكائنات العليا، صار الإنسان إلى ما صار إليه اليوم، كائنًا فانيًا، ذكرًا وأنثى، كائنًا ثقافيًّا.

سوف نعمد فيما بعدُ إلى تكملة هذه الإشارات القليلة الأولية وإلى تلوينها. لكن الذي علينا أن نُبيِّنه بدون تلكؤ هو واقعة تبدو لنا أساسيةً: تعتبر الأسطورة تاريخًا مقدسًا، وبالتالي «تاريخًا حقيقيًّا»؛ لأنها ترجع دائمًا إلى «حقائق». فالأسطورة الكوسموغونية (التي تتحدث عن نشأة الكون) أسطورة «حقيقية»، يبرهن عليها وجود العالم. وأسطورة أصل الموت، هي أيضًا، أسطورة حقيقية، موت الإنسان برهان عليها. وهكذا دواليك.

وبما أن الأسطورة تحكي لنا بوادر الكائنات العليا وتُجلِّي قدرتهم، تصبح عندئذٍ النموذج المثالي لجميع أوجه النشاط البشري المحمَّل بالمعنى. عندما سأل المبعوث الإثنولوجي، إستريلوف، الأوستراليين من الأرونطا عن أسباب قيامهم باحتفالات معينة أجابوه بصوت واحد: «لأن الأسلاف أمروا بذلك». أما «كاي» غينيا الجديدة، فكانوا يرفضون أن يُعدِّلوا من طريقة معيشتهم ويشتغلون، معللين ذلك بقولهم: «هكذا فعل أسلافنا ونحن نفعل مثلما فعلوا.» ولما سُئل المنشد من «الناواهو» عن أسباب أحد تفاصيل الاحتفال، أجاب: «لأن القديسين فعلوا ذلك على هذا النحو في أول مرة.» وإننا لنجد نفس التبرير في الصلاة التي تُصاحب طقسًا بدائيًّا معمولًا به في التيبت: «كما انتقل إلينا منذ بدء خلق الأرض، كذلك يجب علينا أن نُضحِّي ... كما فعل أسلافنا في الأزمنة القديمة، كذلك نحن نفعل اليوم.» لقد كان هذا أيضًا هو التبرير الذي ساقه أهل اللاهوت وخُدَّام الطقوس من الهندوس: «يجب أن نفعل ما فعلته الآلهة في البدء.» «هكذا فعل الآلهة، هكذا يفعل الناس.»[٢]

كما بيَّنا في مكان آخر،[٣] حتى أوجه السلوك ومختلف الفعاليات الدنيوية التي يقوم بها الإنسان تجد نماذج لها في بوادر الكائنات العليا. عند «الناواهو» يلتزم النساء الجلوس وسيقانهن تحتهن في وضع منحرف أو جانبي. أما الرجال فيلتزمون الجلوس في وضع

[٢] إلياد، أسطورة العود الأبدي.

[٣] إلياد، أسطورة العود الأبدي.

تكون فيه سيقانهم متصالبة أمامهم؛ لأنه يقال أن المرأة المتغيرة الطباع وقاتل الهُولات قد اتخذا هذا الوضع عند الجلوس. وتتناقل إحدى قبائل أوستراليا. وهم الكراجيري، مأثورًا ميطيقيًّا مفاده أن كائنَين عُلويَّين قد وضعا في زمن الحلم الأساس لجميع عاداتهم وجميع أوجه السلوك (مثلًا، طريقة طهي الحبوب أو صيد حيوان بالعصا، الوضع الخاص الذي يجب اتخاذه عند التبول).

لا جدوى من إيراد أمثلة أكثر مما ذكرنا. كما بيَّنا في «أسطورة العود الأبدي»، وكما سوف نرى ذلك بصورة أفضل فيما يلي، أن الوظيفة الرئيسية للأسطورة هي الكشف عن نماذجَ مثالية لجميع الطقوس وجميع أوجه النشاط البشري المحملة بالمعنى، كالغذاء والزواج والعمل والتعليم والفن والحكمة. هذا المفهوم ليس قليل الأهمية من أجل فهم إنسان المجتمعات التقليدية. ولسوف نتوقَّف عنده فيما بعد.

«القصة الحقيقية» – «القصة الزائفة»

نُضيف أنه في المجتمعات التي لا تزال الأسطورة حيَّةً فيها، يميز الأهلون تمييزًا تامًّا الأساطير (القصص الحقيقية) من الحدوتات والحكايات التي يُسمونها «قصصًا زائفةً».

يميز «البوني Pawnee» بين «القصص الحقيقية» و«القصص الزائفة»، ويضعون في مرتبة «الحقيقية» جميع القصص التي تتناول أصول العالم، وهي قصصٌ أشخاصها كائنات إلهية، فائقة، سماوية أو نجمية. يأتي بعد ذلك في المرتبة مباشرةً الحكايات التي تروي المغامرات العجيبة التي قام بها البطل القومي، وهو فتًى متواضع النشأة، ما يلبث أن يصبح مخلِّصًا لشعبه، ينقذه من الهُولة monstre، وينشله من الجوع والفقر أو غير ذلك من الجوائح، ويجترح مآثر أخرى تتصف بالنبالة والكرم. ثم تأتي القصص التي تتعلق بالسحر وكيف اكتسب هذا الساحر أو ذاك قواه الخارقة، وكيف نشأت هذه الجمعية الشامانية[٤*] أو تلك. أما القصص «الزائفة» فهي التي تروي المغامرات والأعمال الأخرى التي قام بها «القويوط»، وهو ذئب البراري. باختصار، في القصص «الحقيقية» تكون علاقتنا بالمقدس وبما يفوق الأشياء الطبيعية. أما في «الزائفة» فبمضمون دنيوي؛ لأن «القويوط» شعبيٌّ جدًّا في هذه الميثولوجيا مثلما هو في مثولوجيات أميركا الشمالية الأخرى؛ حيث يظهر في هيئة مُحتال وغشَّاش ونصاب وختَّال.

[٤*] الكهانة والعرافة والتنبؤ بالمستقبل. (المترجم)

كذلك يميز «التشيروكي» بين الأساطير المقدسة «نشأة الكون، خلق النجوم، أصل الموت» والقصص الدنيوية التي تفسر، مثلًا، غرائب تشريحية أو فيزيولوجية معينة لدى الحيوانات. كذلك نجد نفس التمييز في أفريقيا؛ فالهيريرو Héréro يرون أن القصص التي تروي بدايات مختلف بطون القبيلة قصصٌ حقيقية؛ لأنها تحكي وقائع حدثت فعلًا، على حين أن الحكايات التي تتصف بشيء من الهزلية لا أساس لها من الصحة. أما في توغو Togo فالأهلون يعتبرون أساطير الأصول «صحيحة بإطلاق».

إن هذا هو السبب الذي من أجله تُحظر رواية الأساطير كيفما اتفق؛ فعند كثير من القبائل، لا تُتلى الأساطير أمام النساء أو الأطفال، أي أمام غير المستلمين. عمومًا، يقوم الشيوخ بنقل الأساطير إلى المريدين، في أثناء خلوتهم في الغابة، وهذا جزءٌ من إعدادهم لاستلام الأسرار. ويُبيِّن بدنغتون، فيما يتعلق بالكاراجيري، أن الأساطير المقدسة التي لا يجوز أن يعرفها النساء لهي الأساطير التي تتعلق بصفة رئيسية بنشوء الكون، ولا سيما مؤسسة احتفالات استلام الأسرار.

بينما يجوز رواية «القصص الزائفة» في كل زمان ومكان، لا يجوز أن تُتلى الأساطير إلا «في زمان مقدس» (عمومًا، في الخريف أو الشتاء، وفي الليل فقط)، كما أشار إلى ذلك بتاكسوني. وقد ظل يحتفظ بهذه العادة أقوامٌ تخطَّوا المرحلة القديمة من الثقافة. فعند التركو-منغول وأهل التيبت، لا تصح تلاوة الأناشيد الملحمية من دورة «جيسور» إلا ليلًا وفي الشتاء؛ لأن التلاوة أشبه بسحر فعَّال، تساعد على اكتساب مزايا من كل نوع، ولا سيما التوفيق في القنص والظفر في الحرب ... قبل التلاوة تُعَد باحة يُذرُّ فيها دقيق شعير محمص، يجلس حولها المستمعون، ثم يقوم الشاعر بتلاوة الملحمة التي تدوم بضعة أيام. وقد قيل إنه في أثناء تلاوة هذه الملحمة شوهد على الباحة آثار حوافر حصان «جيسار». وعلى هذا، أن التلاوة تستثير البطل على الحضور الفعلي.

ما تكشف عنه الأسطورة

التمييز الذي يعتمده الأهلون بين القصة الصحيحة والقصة الزائفة على جانب كبير من الأهمية. فكلا النوعين من الرواية يحكي «قصة»؛ أي يروي سلسلة من الحوادث جرت في ماض بعيد. لكن على الرغم من أن أشخاص الأساطير هم بعامة آلهة وكائنات عليا، وأشخاص «الحواديت» أبطال أو حيوانات عجيبة، إلا أن هؤلاء الأشخاص جميعًا يجمعهم عنصر مشترك ألا وهو أنهم لا ينتسبون إلى عالم كل يوم. ومع ذلك فقد أحس الأهلون أنهم

حيال «قصص» مختلفة جذريًّا. ذلك أن كل ما ترويه الأساطير إنما يعنيهم مباشرة، على حين أن «الحواديت» contes والخرافات ترجع إلى حوادث، حتى حين أحدثت تغييرات في العالم (كالخصائص التشريحية أو الفيزيولوجية لدى حيوانات معينة)، لم تغير شيئًا في الشرط البشري، بما هو كذلك.[٥]

في الحقيقة، لا تحكي لنا الأساطير أصل العالم والحيوان والنبات والإنسان وحسب، وإنما تحكي لنا أيضًا جميع الحوادث البدئية التي على أثرها أصبح الإنسان على ما هو عليه اليوم، أي كائنًا فانيًا، ذكرًا وأنثى، عضوًا في جماعة، مجبورًا على العمل لكي يعيش، ويعمل وفق قواعد معينة. ولئن كان العالم موجودًا، وكان الإنسان موجودًا؛ فلِأن الكائنات العليا أبدت عن فعالية مبدعة في «البدايات». لكن حوادث أخرى حدثت بعد خَلق العالم والإنسان، والإنسان مثلما هو عليه اليوم هو النتيجة المباشرة لهذه الحوادث الميطيقية؛ لقد كوَّنته هذه الحوادث. الإنسان فانٍ؛ لأن شيئًا قد حدث في ذلك الزمان. فلو أن هذا الشيء لم يحدث، لما كان الإنسان فانيًا، ولأمكنه أن يوجد أبدًا كالحجارة، أو أن يُبدِّل جلده دوريًّا كالأفعى، وبالتالي أن يجدد حياته، وأن يرجع عودُه على بدئه. وأسطورة نشأة الموت تروي ما قد حدث في ذلك الزمان، وفيما هي تروي ما قد حدث تفسِّر لماذا أصبح الإنسان فانيًا.

كذلك، إن كانت قبيلة معينة تعيش على صيد السمك، فما ذلك إلا لأن كائنًا أعلى، كائنًا فائقًا، قام في الأزمنة الميطيقية بتعليم أسلافهم كيف يصيدون السمك ويشوُونه. والأسطورة تروي قصة الصيدة الأولى التي صادها ذلك الكائن الفائق، وهي بهذا تكشف لنا عن فعل قام به كائن فائق علَّم الناس كيف يقومون بدورهم، ثم تُفسر لنا لماذا يجب على هذه القبيلة أن تأكل السمك على هذا النحو.

ولعلنا نستطيع أن نورد من هذه الأمثلة الشيء الكثير. لكن الأمثلة المتقدمة كافية لأن تُبين لنا لماذا كانت الأسطورة على هذه الدرجة من الأهمية في نظر الإنسان القديم، على حين لم تكن الحكايات والحواديت في مثل أهمية الأسطورة. فهذه الأخيرة تعلِّمه «القصص» البدئية التي كوَّنته وجوديًّا، وكوَّنت كل ما له علاقة بوجوده وطراز وجوده الخاص في الكون الذي يخصه مباشرة.

---

[٥] طبعًا إن ما يُعتبر «قصة حقيقية» لدى قبيلة قد يصبح «قصة زائفة» لدى قبيلة مجاورة. إن سياق «تجريد الأسطورة» سياق يمكن أن نشهده في المراحل القديمة من الثقافة. إن ما يهمنا هنا هو أن «البدائيين» يُحسُّون الفرق بين الأساطير (القصص الحقيقية) والحواديت والحكايات (القصص الزائفة). راجع الملحق الأول بهذا الكتاب. (المؤلف)

ولسوف نرى بعد قليل الآثار التي رتَّبها هذا المفهوم على سلوك الإنسان القديم. لنلاحظ أن الإنسان القديم، وشأنه في هذا كشأن الإنسان الحديث الذي يعتقد أن التاريخ قد كوَّنه، يعلن أنه نتيجة عدد معين من الحوادث الميطيقية. إن أيًّا منهما لا يعتبر نفسه «معطًى»، صُنع مرة واحدة إلى الأبد، كما تصنع آلة على نحوٍ نهائي. ولعل إنسانًا حديثًا يفكر على النحو التالي: إنني أنا كما أنا اليوم لأن عددًا معينًا من الحوادث حدثت لي. لكن هذه الحوادث ما كانت لتحدث لولا اكتشاف الزراعة قبل ٨٠٠٠–٩٠٠٠ عام، ونمو الحضارات البلدانية في الشرق الأدنى القديم، وفتح الإسكندر الكبير لآسيا، وتأسيس أوغست للإمبراطورية الرومانية، وتنوير غاليلي ونيوتن لمفهوم الكون، فهما اللذان مهَّدا الطريق أمام الكشوفات العلمية، وأعدَّا لنهضة الحضارة الصناعية، وقيام الثورة الفرنسية، وانتشار أفكار الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية التي «خربطت» العالم الغربي بعد الحروب النابوليونية، وهلُمَّ جرًّا.

ولعل البدائي يقول عن نفسه: «إنني أنا كما أنا لأن سلسلة من الحوادث قد حدثت قبلي.» فقط، يجب أن أضيف على الفور: حوادث حدثت «في الزمان الميطيقي» وهي التي تكوِّن «تاريخًا مقدسًا»؛ لأن أشخاص الدرامة ليسوا من البشر، بل كائنات عليا، كائنات فائقة. أكثر من هذا، بينما لا يشعر الإنسان الحديث، في الوقت الذي يعتبر نفسه فيه نتاجًا لمسار التاريخ العالمي، أنه ملزمٌ بأن يعرف هذا التاريخ في كليته، يشعر إنسان المجتمعات القديمة أنه ملزمٌ لا بتذكر التاريخ الميطيقي لقبيلته وحسب، وإنما بتحيين قسم كبير منه دوريًّا. هنا ندرك أهم فرق بين إنسان المجتمعات القديمة والإنسان الحديث، ألا وهو عدم قابلية الحوادث للارتداد، وهو ما يشكل العلامة المميزة للتاريخ في نظر هذا الأخير، إلا أنه ليس بالأمر البديهي في نظر الإنسان القديم.

فتح الأتراك مدينة القسطنطينية في عام ١٤٥٣م، وسقط الباستيل في ١٤ تموز من عام ١٧٨٩م، إن هذين حدثان لا يقبلان الارتداد. لا شك أن ١٤ تموز إذ أصبح عيدًا قوميًّا للجمهورية الفرنسية، صار يُحتفل سنويًّا بذكرى الاستيلاء على الباستيل، إلا أن الحدث التاريخي لا يتحين بالمعنى المخصوص للكلمة. أما إنسان المجتمعات القديمة فيعتقد أن ما حدث في الأصل قابل لأن يتكرر بقوة الطقوس. الأساسي في نظره إذَن هو أن يعرف الأساطير. لا لأن الأساطير تُتيح له تفسيرًا للعالم ولأسلوب وجوده الخاص فيه وحسب، وإنما لأنها تتيح له؛ إذ يتذكرها ويُحينها، قدرة على تكرار ما فعلته الآلهة أو الأبطال أو الأسلاف في الأصل. إن معرفة الأساطير تعني تعلُّم سر أصل الأشياء. بعبارة أخرى، لا

يتعلم المرء كيف جاءت الأشياء إلى الوجود وحسب، وإنما أين يجدها وكيف يجعلها تعود إلى الظهور عندما تختفي.

ما معنى «معرفة الأساطير»

تتكون الأساطير الطوطمية الأوسترالية، في أغلب الأحيان، من رواية روتينية نوعًا ما للحجَّات التي قام بها الأسلاف الميطيقيون أو الحيوانات الطوطمية. يروون كيف ظهرت، في «زمن الحلم»، هذه الكائنات العليا على الأرض، وقامت برحلاتها الطويلة، متوقفةً أحيانًا لكي تُغير أو تُبدل في المشاهد الطبيعية، أو تخلق حيوانات أو نباتات معينة، ثم اختفت تحت الأرض. لكن معرفة هذه الأساطير شيء جوهري في حياة الأوستراليين؛ تُعلِّمهم كيف يكررون بوادر الخلق التي ابتدرتها الكائنات العليا، وتبعًا لذلك كيف يضمنون تكاثر هذا الحيوان أو هذا النبات.

يُلقَّن المريد هذه الأساطير في أثناء استلام السر. أو بالأحرى، «يُحتفل» بها، أي «تُحين». «عندما يمر الفتيان بمختلف احتفالات الاستلام (أو المُسارَّة)، تجري أمامهم سلسلة من الاحتفالات التي، فيما تتخذ هيئة احتفالات عبادية بالمعنى المخصوص للعبارة، لا ترمي مع ذلك إلى تكثير وتربية الطوطم الذي تتعلق به، بل إلى إظهار طريقة أداء هذه العبادات للذين سوف يبلغون، أو الذين بلغوا، مبلغ الرجال.»

هكذا نرى أن «القصة» التي تحكيها الأسطورة تتكوَّن من «معرفة» من طراز باطني، لا لأنها سرية ويجري تلقينها في أثناء المسارَّة وحسب وإنما لأن هذه «المعرفة» مصحوبة أيضًا بقوة سحرية-دينية. إن معرفة أصل شيء، حيوان أو نبات ... إلخ. تساوي اكتساب قدرة سحرية عليه، بفضلها نستطيع أن نسيطر عليه، وأن نكثِّره، ونخلقه من جديد بالإرادة. يعتقد هنود «الكونا» Cuna أن الصياد السعيد الحظ هو مَن يعرف أصل الطريدة. وإذا اتفق أن تأهلت حيوانات معينة؛ فلِأن السحرة قد عرفوا سرَّ خلقها. كذلك يستطيع المرء أن يقبض على الجمر أو يمسك بثعبان سامٍّ، إذا كان يعرف أصل النار والثعابين. وفي إحدى قرى «الكونا»، وهي قرية تيانتيكي، فتًى عمره أربعة عشر عامًا، يدخل النار وحيدًا فلا يحترق؛ لأنه يعرف سر النار. وكثيرًا ما كان يُرى أشخاص يمسكون حديدًا أحمر وآخرون يروِّضون الثعابين. إن هذا اعتقاد واسع الانتشار ولا يختص بنموذج معين من الثقافة. ففي تيمور، مثلًا، عندما يُزرع حقلٌ للرز يأتي إلى الحقل شخص يعرف التقاليد الميطيقية المتعلقة بالرز. «يُمضي الليل كلَّه في الحقل قابعًا في كوخ، يتلو الأساطير التي

تفسر كيف حدث امتلاك الرز (أسطورة أصل) ... الذين يفعلون هذا ليسوا من الكهان.» بتلاوة أسطورة الأصل، يُجبر الرز على أن يطلع طلوعًا حسنًا، قويًّا، ممتلئًا، مثلما كان عندما ظهر لأول مرة. لا يُذكِّره بالطريقة التي خُلق بها بغية «تعليمه»، بل تعليمه كيف يجب أن يسلك. يجبره سحريًّا على العودة إلى الأصل، أي على تكرار خلقه النموذجي.

يروي «الكاليوالا» كيف جرح العجوز «فينا موانن» نفسه جرحًا بليغًا في أثناء انشغاله في صُنع قارب. عندئذٍ أخذ ينسج تعويذات على طريقة جميع المتطببين الذين يستخدمون السحر. تلا نشأة سبب جرحه، لكنه لم يستطع أن يتذكر الكلمات التي تحكي قصة بداية الحديد، وهي الكلمات التي يمكنها أن تشفي الفجوة التي فتحتها شفرة الفولاذ الزرقاء. ثم، بعد أن التمس العون من سحرة آخرين، صاح فيناموانن: «الآن تذكرت أصل الحديد!» وبدأ التلاوة التالية: «الهواء هو الأول في الأمهات. الماء (هي) بِكر الإخوة، والنار (هو) الثاني، والحديد أصغر الثلاثة سنًّا. إن «أوكو»، الخالق العظيم، فصَلَ الأرض عن الماء وأطلع الشمس في الأقاليم البحرية، لكن الحديد لم يكن قد وُلد بعد. هكذا ولدت الحوريات الثلاث اللائي أصبحن أمهات الحديد.» لنلاحظ، في هذا المثال، أن أسطورة أصل الحديد تُشكل جزءًا من أسطورة نشأة الكون، وهي نوع استطالة لهذه الأخيرة. تستوقفنا هنا ملاحظةٌ نوعيةٌ عن أساطير الأصول بالغة الأهمية، سوف نتولَّى درسها في الفصل التالي.

الفكرة التي تقوم على أن العلاج لا يؤتي مفعوله إلا إذا عُرف أصله فكرة واسعة الانتشار. نعود الآن إلى الاستشهاد بإرلاند نوردنسكيولد: «كل تلاوة سحرية يجب أن تتقدمها تعويذة تحكي أصل الدواء المستعمل، وإلا لا يفعل فعله ... لكي يفعل العلاج فعله، يجب معرفة النبات، والطريقة التي زرعته بها المرة الأولى.» في الأناشيد الطقسية التي يُرتلها «الناخي» na-khi، التي نشرها ج. ف. روك، يقال صراحةً: «إذا لم يُروَ أصل الدواء، لا يصح أن يُستعمل.» أو: «إذا لم يُروَ أصله، لا يجوز الكلام عنه.»

سوف نرى في الفصل التالي، مثلما رأينا في أسطورة فينا موانن التي تقدَّم ذِكرها، أن أصل الأدوية وثيق الصلة برواية أصل العالم. نعود فنؤكد هنا أن الأمر يتعلق بمفهوم عام يمكننا أن نصوغه على النحو التالي: لا يمكن أداء الطقس إذا لم يُعرف «أصله»، أي الأسطورة التي تحكي كيف كان تأثيره في المرة الأولى. في أثناء الخدمة الجنائزية، يرتل الشامان من «الناخي» ما يلي:

«الآن نحن نصحب الموت ونعرف الحزن من جديد
نرقص من جديد ونصرع الشياطين أرضًا

إذا لم نعرف من أين جاء الرقص
يجب ألا نتكلم عنه
وإذا جهلنا أصل الرقص
لا يمكن أن نرقص.»

يذكِّرنا هذا على نحو غريب بما يعلنه الأويتوتو في بروس: «هو ذا كلام (أساطير) أبينا، كلامه بالذات. بفضل هذا الكلام نحن نرقص، وما كان ليوجد رقصٌ لو لم يعطنا كلامه.»

في معظم هذه الحالات، لا يكفي معرفة أسطورة الأصل، بل يجب تلاوتها، بذلك نعلن نوعًا ما علمنا بها، وتظهر للعيان. لكن هذا ليس كل شيء: حتى تُتلى أسطورة الأصل، أو يُحتفل بها، يُفسح المجال لكي يشيع الجو المقدس الذي جرت فيه هذه الحوادث العجيبة. فالزمن الميطيقي، زمن الأصول، زمن «قوي»، يتميز بالحضور الفعَّال والخلاَّق الذي قامت به الكائنات العليا. وبتلاوة الأساطير يُصار إلى استعادة هذا الزمن الأسطوري، وتبعًا لذلك يصبح المرء «معاصرًا» للحوادث التي جرت في ذلك الزمان، ويقتسم مع الآلهة والأبطال حضورهم. على وجه الإجمال، يمكننا القول إن الإنسان إذ «يعيش» الأسطورة، يخرج من الزمن الدنيوي، الكرونولوجي، ويدخل في زمن مختلف نوعيًّا، زمن «مقدس»، وفي نفس زمن بدئي، قابل للاستعادة دومًا. هذه الوظيفة التي تقوم بها الأسطورة، وقد بيَّناها بجلاء في «أسطورة العود الأبدي»، سوف نُبيِّنها بصورة أفضل في سياق التحليلات التي سوف نتولاها فيما يلي.

معنى ووظيفة الأساطير

هذه الملاحظات الأولية كافية لتوضيح خصائص معينة من الأسطورة. بصفة عامة يمكننا القول إن الأسطورة، كما عاشتها المجتمعات القديمة، تتكوَّن (أولًا) من رواية أفعال قامت بها كائنات عليا، وأن هذه الرواية تُشكِّل (ثانيًا) قصة حقيقية بإطلاق (لأنها تتعلق بحقائق)، وهي قصة مقدسة (لأنها من عمل كائنات عليا). والأسطورة (ثالثًا) تتعلق دائمًا بـ «خلق» شيء جديد؛ فهي تحكي لنا كيف جاء شيءٌ ما إلى الوجود، وكيف وُضعت قواعد لمسلك معين أو مؤسسة معينة أو طريقة معينة لأداء عمل. إن هذا «الخلق» لهو السبب الذي من أجله تكوِّن الأساطير النموذج المثالي لكل فعل بشري محمل بالمعنى. ثم إننا

إذ نعرف الأسطورة (رابعًا) فإنما نعرف «أصل» الأشياء، وتبعًا لذلك نصل إلى السيطرة عليها والتحكم بها حسب إرادتنا. لكن هذه المعرفة ليست معرفة «خارجية»، «مجردة»، بل معرفة يمكن أن «تُعاش» طقسيًّا، إما برواية الأسطورة احتفاليًّا، أو بأداء الطقس الذي يُعطيها المبرر. والأسطورة (خامسًا) «تُعاش» على نحو أو آخر، بالمعنى الذي فهمته القدرة المقدسة المجيدة التي اتصفت بها الحوادث التي يُصار إلى إحياء ذكراها وتحيينها.

تنطوي «معايشة» الأساطير، إذَن، على خبرة دينية حقيقية، من حيث تميزها من الخبرة العادية التي نختبرها في حياتنا اليومية. وترجع «دينية» هذه الخبرة إلى كونها تحين الحوادث الأسطورية المجيدة ذات الأهمية، وتجعلنا نشهد من جديد الأعمال الخلاقة التي قامت بها الكائنات العليا، نتوقف عن الوجود في عالم كل يوم، وندخل في عالم مشبع بحضور الكائنات العليا. فالمسألة ليست مسألة إحياء لذكرى حوادث ميطيقية، بل تكرارها. شخوص غائبة تحضر، ونحن نصبح معاصرين لهم. وهذا ينطوي أيضًا على أننا لا نعود موجودين في الزمن الكرونولوجي، بل في الزمن البدئي الذي جرت فيه الحادثة أول مرة. ولهذا السبب يمكننا القول أن زمن الأسطورة هو «الزمن القوي»، «الزمن المقدس»، الزمن العجائبي الذي يُخلق فيه الشيء جديدًا قويًّا، وبكل امتلائه. أن نعيش ذلك الزمان ثانية، أن نستعيده في أكثر ما يمكن من الأحيان، أن نشاهد من جديد الأعمال الإلهية، أن نلتقي الكائنات العليا ثانية، وأن نتعلم منهم درسهم الخلاق – إن هذا لهو الرغبة التي نستطيع أن نقرأها واضحة في جميع التكرارات الطقسية للأساطير. على وجه الإجمال، تكشف الأساطير عن أن للعالم والإنسان والحياة أصلًا فائقًا للطبيعة وتاريخًا فائقًا للطبيعة، وأن لهذا التاريخ معنًى وقيمة وأنه نموذج يُحتذى.

لا بدَّ لنا قبل أن نختم هذا الفصل من إيراد الفقرات الكلاسيكية التي حاول فيها برونسلاف مالينوفسكي أن يستخلص طبيعة ووظيفة الأسطورة في المجتمعات البدائية: «الأسطورة، منظورًا إليها بما فيها من عنصر غني بالحياة، ليست تفسيرًا يُراد منه تلبية فضول علمي، بل هي حكاية تُعيد الحياة إلى حقيقة أصلية وتستجيب لحاجة دينية عميقة، وتطلعات أخلاقية، وواجبات وأوامر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية. في الحضارات البدائية، تملأ الأسطورة وظيفة لا غنى عنها؛ تُفسر وتُبرز وتُقنن المعتقدات، تحامي عن المبادئ الأخلاقية وتفرضها، تضمن فاعلية الاحتفالات الطقسية، وتُتيح قواعد عملية لاستعمال الإنسان. الأسطورة، إذَن، عنصر جوهري في الحضارة الإنسانية. ليست تخريفًا لا طائل وراءه، بل حقيقة حية لا ينفك يلجأ إليها الإنسان، ليست عرضًا لمشاهد مصورة، بل صياغة حقيقية للدين البدائي وللحكمة العملية ... جميع هذه القصص

(= الأساطير) في نظر الأهلين هي تعبير عن حقيقة أصلية، أكبر وأغنى من الواقع الراهن، حقيقة تعين الحياة الفورية وفعاليات البشر ومصائرهم. والمعرفة التي يمتلكها الإنسان عن هذه الحقيقة تكشف له معنى الطقوس والأعمال على الصعيد الأخلاقي، وبنفس الوقت عن الأسلوب الذي ينبغي عليه أداؤها.

الفصل الثاني

الأصول وقوتها السحرية

أساطير الأصول وأساطير نشأة الكون (كوسموغونيا)

كل قصة ميطيقية تحكي لنا أصل شيء لا بد لها من أن تكون مسبوقة بقصة أخرى عن نشأة الكون، تكون استطالة لهذه الأخيرة. من وجهة نظر البنية، تكون أساطير الأصول تصديقًا للأسطورة الكوسموغونية. باعتبار أن خلق العالم هو الخلق بامتياز، تصبح الكوسموغونيا النموذج المثالي لكل أنواع الخلق. لكن هذا لا يعني أن أسطورة الأصول تحاكي أو تستنسخ النموذج الكوسموغوني؛ لأن الأمر ليس موضوع تفكير منسق ومنظم. فكل ظهور أو خلق جديد — حيوان أو نبات أو مؤسسة — ينطوي على وجود عالم. حتى حين تكون المسألة مسألة أن نفسر كيف وصلنا إلى الوضع الراهن، انطلاقًا من حالة للأشياء مختلفة (مثلًا كيف ابتعدت السماء عن الأرض أو كيف أصبح الإنسان كائنًا فانيًا)، يظل العالم مع ذلك موجودًا، على الرغم من أن بنيته قد اختلفت، وأنه لم يَعُد عالمنا بعدُ. كل أسطورة أصولية إنما تحكي وتبرر «وضعًا جديدًا» — جديدًا بمعنى أنه لم يكن موجودًا منذ بدء العالم — فأساطير الأصول تتابع وتكمل الأسطورة الكوسموغونية: تروي لنا كيف طرأت تعديلات على العالم، وهل اغتنى أو افتقر.

هذا هو السبب الذي من أجله تبدأ بعض أساطير الأصول بموجز يشتمل على نشأة الكون. يبدأ تاريخ كبار العائلات والأسر المالكة في التيبت بذكر كيفية ولادة الكون من بيضة. «من جوهر العناصر الخمسة الأصلية، طلعت بيضة كبيرة ... ثماني عشرة بيضة خرجت من مخٍّ (صفار) هذه البيضة. الوسطى بين هذه البيضات الثماني عشرة، وهي بيضة من الصَّدف، انفصلت عن الأخريات. نبت لهذه البيضة أطراف، ثم نبت لها خمس حواس بالتمام والكمال. ثم أصبحت غلامًا شابًّا ذا جمال خارق حتى لكأنه تحقيق لنذر «بيدلا سمون». فسُمي الملك يي-سمون. أما الملكة تشولشاغ، وهي زوجته، فقد أنجبت

له ابنًا قادرًا على التحول بالسحر، دبانغ لدان.»[١] ثم تمضي الأسطورة في تعداد الذرية وحكاية أصل مختلف العشائر والأُسر.

الأناشيد التي تعدِّد الأنساب البولينيزية تبدأ أيضًا على هذا النحو. والنص الطقسي الهاواياني المعروف باسم «كومولِيبو» هو «ترنيمة أنساب تربط العائلة المالكة لا بالآلهة التي تعبدها جميع القبائل البولينيزية المتحالفة وحسب، ولا بالشيوخ المؤلَّهين المولودين في هذا العالم الذي نعيش فيه وحسب، وهم «الآوو» AO الذين يندرجون في شجرة العائلة، وإنما تربطها أيضًا بنجوم السماء وبالنبات وبالحيوانات التي يُسخرها الناس يوميًّا في الحياة الأرضية ...»[٢] تبدأ الأنشودة كما يلي:

«في الوقت الذي تغيرت فيه الأرض تغيرًا عنيفًا
في الوقت الذي تغيرت فيه السموات على حدة
في الوقت الذي كانت تطلع فيه الشمس
لكي تهب القمر نوره.»[٣]

مثل هذه الأناشيد الطقسية الأنسابية إنما يؤلفها الشعراء الجوَّالون عندما تحبل الأميرة، ويعلمونها الراقصين لكي يحفظوها عن ظهر قلب. وهؤلاء، رجالًا ونساءً، يرقصون ويتلُون الأنشودة بلا توقف حتى يولد الوليد، كما لو أن النمو الجنيني لشيخ المستقبل كان مصحوبًا بتكثيف ولادة الكون وتاريخ العالم وتاريخ القبيلة. وبمناسبة الحبل بشيخ القبيلة. «يعاد خلق» العالم رمزيًّا. والتكثيف هو، في نفس الوقت، تذكير وإحياء طقسي للحوادث الميطيقية الأساسية التي حصلت منذ الخلق، بواسطة الأناشيد والرقص.

---

[١] إيان ماكدونالد، ولادة العالم عند التيبت (في: مصادر شرقية، ١، باريس ١٩٥٩م ص٤١٧–٤٥٢)، ص٤٢٨.

[٢] مارنا وارنربكوذ، الكومولِيبو، أنشودة الخلق الهاواياني. (مطبعة جامعة شيكاغو، ١٩٥١م)، ص٧.

[٣] نفس المرجع ص٤٥: «النور الذي يُولد كل يوم، الشمس التي تعود إلى الجنوب كل سنة وتحيي الأرض، النور والشمس ليسا رمزين وحسب، وإنما هما أيضًا صور مثالية للولادة عند الإنسان، أو هما أيضًا عاملان يعينان الطريق الذي يسير فيه العرْق لكي يصل إلى الكمال ... كما أن العالم السماوي «واكيا» يحطم قيود الليل، وينبثق من قلب الأمواه التي تحبسه في الدياجير، كذلك يمزق الوليد القماطات التي تحبسه في حِجر أمه لكي يبلغ النور الحياة وعالم الإدراك.»

وإننا لنجد مفاهيم وطقوسًا مماثلة عند الأقوام البدائية في الهند. فعند قبيلة «سانتالي»، مثلًا، يتلو «الغورو» أسطورة ولادة الكون لمنفعة كل واحد، لكن مرتين فقط: مرة «عندما يُعترف للفرد بحقوقه الاجتماعية كاملةً ... وبهذه المناسبة يتلو «الغورو» قصة البشرية منذ خلق العالم، ويختمها برواية مولد مَن يُؤدَّى الطقس لأجله.» تُكرر نفس الحفلة في أثناء خدمة الجنَّاز، لكن هذه المرة، يقوم «الغورو» بنقل نفس المتوفَّى طقسيًّا إلى العالم الآخر. وعند قبيلتَي «غوند» و«بيجاس» يتلو الكاهن، بمناسبة الطقوس التي تؤدَّى على شرف «ذارتي ماتا» و«ثاكور»، أسطورة ولادة الكون ويذكِّر المستمعين بالدور الكبير الذي لعبته قبيلته في خَلق العالم. وعندما يقوم سحَرة «موندا» بطرد الأرواح الشريرة، يَتلُون الأناشيد الميثولوجية، المعروفة باسم أناشيد «أسور». و«الأسور» ابتدءوا حقبة جديدة لدى الآلهة والأرواح كما لدى الناس أيضًا، ولهذا السبب يمكن اعتبار قصة مآثرهم جزءًا لا يتجزأ من أسطورة كوسموغونية.

أما عند البيل Bhils فيختلف الوضع بعض الاختلاف. فلديهم أنشودة واحدة من الأناشيد السحرية ذات الأغراض الطبية تكشف عن خاصية أسطورة كوسموغونية، هي «أنشودة الرب». لكن معظم هذه الأناشيد هي في الحقيقة أساطير أصول. مثلًا، أنشودة «كازومور دامور»، التي يُعتقد أنها تشفي من جميع الأمراض، تحكي هجرات جماعات «البيل دامور»، من كجرات إلى جنوب الهند الوسطى. هي، إذَن، أسطورة إقامة الجماعة في إقليم جديد. بعبارة أخرى، هي قصة بدء جديد، نسخة من خلق العالم. وهناك أناشيد سحرية أخرى تكشف عن أصل الأمراض. الأمر يتعلق بأساطير غنية بالمغامرات حيث نصل إلى تعلُّم الظروف التي ظهرت فيها الأمراض، وهو حدث غيَّر من بِنية العالم في الحقيقة.

دور الأساطير في شفاء الأمراض

في طقس الشفاء عند «البيل» جانب يسترعي الاهتمام على وجه الخصوص. يقوم الساحر بـ «تطهير» المكان الذي يلي سرير المريض ويرسم «مندولًا» mandol (دائرة سحرية) بطحين الذرة. وفي قلب «المندول» يرسم بيت «سفور وبهاغوان». وتظل الصورة المرسومة على هذا النحو حتى يبرأ المريض من علَّته تمامًا. إن مصطلح «المندول» نفسه يكشف عن أصل هندي؛ طبعًا الكلمة مستمدة من «المندلة»، mandala، وهي رسم مركب يلعب دورًا هامًّا في الطقوس الطانطرية الهندو-تيبتية. لكن المندلة. هي، قبل كل شيء، صورة

للعالم Iamago mundl. تمثل، في نفس الوقت، الكون مصغرًا كما تمثل مجمع الآلهة (البانتيون)، يساوي تشييدها تجديدًا سحريًّا لخلق العالم. تبعًا لذلك، إن الساحر البهيلي؛ إذ يرسم المندول عند قائمة سرير المريض؛ فإنما يكرر خلق العالم، حتى ولو كانت الأناشيد الطقسية المرتلة لا تشير صراحة إلى الأسطورة الكوسموغونية. إن العملية غرضًا شفائيًّا؛ فالمريض، إذ يصبح رمزيًّا معاصرًا لخلق العالم، فإنما ينغمس في الامتلاء البدئي، يُترك لكي تشيع فيه القوى الهائلة التي جعلت من الخلق أمرًا ممكنًا، في ذلك الزمان.

ليس من الأمور غير الهامة أن نذكر، بهذه المناسبة، بأن الأسطورة الكوسموغونية التي تعقبها، عند الناواهو، أسطورة انغماس الآدميين الأوائل في حضن الأرض، تُتلى خصوصًا بمناسبة الشفاء، أو في أثناء استلام شامان. «تتركز جميع الاحتفالات على مريض، هترالي (الذي يُتلى عليه)، قد يكون مريضًا، أو مجرد مريض عقلي، كأن يكون قد روَّعه حُلم، أو لا يحتاج إلا إلى احتفال واحد، بغرض تعليمه له في أثناء المسارة التي يخوَّل بموجبها سلطة الاحتفال بهذا النشيد، ذلك أن العراف لا يستطيع أداء احتفال شفائي ما دام هو نفسه لم يخضع للاحتفال.» كذلك يتألف الاحتفال من تنفيذ رسوم مُركبة على الرمال ترمز إلى مختلف مراحل الخلق والتاريخ الميطيقي للآلهة، والأسلاف والبشرية جمعاء. هذه الرسوم (التي تشبه شبهًا غريبًا المنادل الهندية-التيبتية) تحين الحوادث التي جرت في الأزمنة الميطيقية حادثًا بعد آخر. والمريض، إذ يُصغي إلى تلاوة الأسطورة الكوسموغونية (تعقبها تلاوة أساطير الأصول)، وإذ يتأمل الرسوم المُنفَّذة على الرمل؛ فإنما يُقذف به إلى خارج الزمان الدنيوي ويُزجُّ به في امتلاء الزمان الأصلي: يُعاد به «إلى الخلف» حتى أصل العالم، وبذلك يشهد ولادة الكون.

التلازم بين الأسطورة الكوسموغونية وأسطورة أصل الداء والدواء من جهة، وبين طقس الشفاء السحري من جهة ثانية، يمكن أن نفهمه بصورة أفضل عند «النا-خي»، وهم قوم ينتمون إلى الأسرة التيبتية، لكنهم يعيشون منذ قرون في الصين الجنوبية الشرقية، وخصوصًا في مقاطعة يون-نان. تروي مأثوراتهم أنه في بداية العالم قُسم العالم نصفين بين «الناغا» والبشر. لكن عداوة دبَّت فيما بين الفريقين فافترقوا. كان من جرَّاء غضب «الناغا» أن نشروا الأمراض والعقم وجميع أنواع الأوبئة في العالم. ثم إلى هذا يستطيعون أن يسرقوا نفوس الناس إذ يُنزلون بها العلل. فإذا لم يُصالحوا طقسيًّا، يموت المريض. لكن الكاهن-الشامان، بقوة تعازيمه السحرية، قادرٌ على إجبار «الناغا» على تحرير النفوس المسروقة والمأسورة. والشامان نفسه غير قادر على منازلة «الناغا» إلا

إذا قام الشامان الأصلي، بمساعدة «غارودا»، بنقل هذا النزال إلى الزمن الميطيقي. ثم إن طقس الشفاء يتكوَّن تحديدًا من التلاوة الرسمية لهذا الحدث البدئي. وكما جاء صراحة في نص ترجمة روك.[٤] «إذ لم يُروَ أصل غارودا، لا يجوز الكلام عنه.» يتلو الشامان أسطورة أصل «الغارودا»، التي تحكي كيف خُلقت البيضات بالسحر فوق جبل كيلاسا، وكيف وُلد «الغارودا» من هذه البيضات، ثم هبطوا السهل بعد ذلك من أجل وقاية البشر من الأمراض التي أوجدها «الناغا». لكن، قبل رواية مولد «الغارودا»، تروي الأنشودة الطقسية بإيجاز قصة خلق العالم: «عندما ظهرت الجبال والأودية والأشجار والصخور، في هذا الوقت ظهر «الناغا» والتنانين ... إلخ.»[٥]

أغلب هذه الأناشيد الطقسية ذات الغرض الشفائي تبدأ بذكر ولادة الكون. إليكم هذا المثال: «في البدء، في الوقت الذي لم تكن قد ظهرت فيه السموات والشمس والقمر والنجوم والنباتات والأرض، حين لم يكن قد ظهر شيءٌ ... إلخ.»[٦] ثم تُروى قصة خلق العالم، وولادة الشياطين وظهور الأمراض، ثم ظهور الشامان البدئي الذي جاء معه بالأدوية الضرورية. ويبدأ نصٌّ آخر[٧] بذكر الزمن الميطيقي: «في البدء، عندما كان كل شيء غير متمايز ... إلخ.» لكي يروي بعد ذلك ولادة «الناغا» و«الغارودا». ثم يأتي على ذِكر أصل المرض (ذلك أنه لا يجوز استعمال الدواء إذا لم تُروَ حكاية أصله – كما رأينا فيما تقدم)، وكيف انتقل من جيل إلى آخر، ثم تروى حكاية الصراع بين الشياطين والشامان: «الروح ينقل المرض إلى الأسنان والفم برمية سهم، والشامان ينزع السهم ... إلخ. والشيطان ينقل المرض إلى الجسم برمي سهم على الجسم، فينتزعه الشامان ... إلخ.»[٨]

وتبدأ أنشودة طقسية أخرى على النحو التالي: «يجب حكاية أصل الدواء، وإلا لا يجوز التكلُّم عنه. في الوقت الذي ظهرت فيه السماء والنجوم والشمس والقمر والنبات، وظهرت الأرض ... إلخ.» «في هذا الوقت وُلد تسُو–دزيه–بر–دو.»[٩] يعقب ذلك أسطورة

---

[٤] J. F. Rock, the Na-Khi Nâga Cult and related ceremonies (Rome, 1952), Vol. 1, pp. 9–10.

[٥] نفس المرجع، المجلد الأول.

[٦] نفس المرجع، المجلد الأول، ص٩٧.

[٧] نفس المرجع، المجلد الأول، ص١٠٨.

[٨] نفس المرجع، المجلد الثاني، ص٣٨٦ وما بعدها.

[٩] نفس المرجع، المجلد الثاني، ص٤٨٩.

طويلة جدًّا تحكي أصل الأدوية. بعد غياب ثلاثة أيام عن البيت، يعود «تسُو–دزيه–بر–دو ليجد أبويه ميتين؛ فيعتزم الذهاب بحثًا عن علاج يمنع الموت، فيصل إلى بلاد رئيس الأرواح. بعد أن ينجو من مخاطرات كثيرة، يسرق الأدوية العجيبة، لكن الروح تطارده فيقع أرضًا وتتناثر الأدوية، وبذلك وُجدت النباتات الطبية.»

تكرار ولادة الكون (كوسموغونيا)

على أن النصوص التي نشرها هرمانز نصوص ذات دلالة أبلغ. في أثناء أداء الطقس الشفائي لا يقف الشامان عند حد إيجاز قصة ولادة الكون، بل يدعو الله ويضرع إليه أن يخلق العالم من جديد. تبدأ إحدى هذه الصلوات بذكر خلق الأرض والماء والكون كله، وكذلك خلق الجعة الطقسية «شي» وقربان الرز «سُو»، وتنتهي بهذا النداء: «ألا هُبِّي، أيتها الأرواح.»[١٠] ثم هناك نصٌّ آخر يبين ولادة «شي»،[١١] وولادة المشروب الكحلي «ديو». بحسب مأثور قديم، إن مكان نشأة هذين المشروبين هو نفس مكان الشجرتين سانغلي وسانغلوغ. من أجل صالح العالم كلِّه، ومن أجل صالحنا أيضًا، هبَّ إلينا يا رسول الله. تاك بوتنغ، الإله ذو القوى الخارقة، نزل في وقت مضى من أجل خلق العالم. انزل الآن ثانيةً من أجل خلقه من جديد.»[١٢] واضحٌ أنه، من أجل تحضير المشروبات الطقسية «شي» و«ديو»، يجب معرفة أسطورة أصلهما، الذي يرتبط أوثق الارتباط بأسطورة نشأة الكون، لكن الأهم من ذلك هو أن الخالق يُدعى إلى النزول من جديد من أجل خلق جديد للعالم، لمصلحة المريض.

رأينا في هذه الأناشيد السحرية ذات الغرض الطبي أن أسطورة أصل الأدوية هي دائمًا جزءٌ مُتممٌ من أسطورة ولادة الكون. وكنا ذكرنا في الفصل السابق بضعة أمثلة يتبين منها أن الدواء، في الشفائيات البدائية، لا يصبح ناجعًا إلا إذا تُليت قصة نشأته طقسيًّا أمام المريض. وفي الشرق الأدنى وأوروبا عدد كبير من التعازيم يحتوي على قصة المرض أو قصة الشيطان الذي أورثه؛ إذ تستحضر في نفس الوقت تلك اللحظة الميطيقية

---

[١٠] نفس المرجع، المجلد الأول، ص٢٧٩.

[١١] M. Hermanns, The Indo-Tibetans, pp. 66 Sq.

[١٢] نفس المرجع، ص٦٩، العبارة المشار تحتها بخط من وضع المؤلف: إلياد.

التي أفلح فيها إله أو قديس في السيطرة على المرض. هناك تعويذة آشورية تُتلى من أجل الشفاء من أمراض الأسنان جاء فيها: «بعد أن خلق مانو السموات، وخلقت السموات الأرض، وخلقت الأرض الأنهار، وخلقت الأنهار الأقنية، وخلقت الأقنية المستنقعات، وخلقت المستنقعات الدودة.» ثم تروح الدودة تذرف «الدمع» أمام شمس وإيا Ea، وتلتمس منهما ما يعطيانها لكي تأكله، لكي «تخربه». يقدم لها الإلهان الفاكهة، لكنها تطلب منهما أسنان الآدميين. ثم تُختم التعويذة بعبارة: «أيتها الدودة، ما دُمتِ قد تكلمتِ هكذا، فليدهَسكِ إيا بيده القوية!». نحن هنا (أولًا) أمام خلق العالم، و(ثانيًا) نشأة الدودة ومرض الأسنان، و(ثالثًا) البادرة الشافية الأصلية والنموذجية (دهس الإله إيا للدودة). وإنما تكمن الفعالية الشفائية للتعويذة المنطوقة طقسيًّا في تحيينها للزمن الميطيقي، زمن «الأصل»، أصل العالم وأصل مرض الأسنان وعلاجها.

يحدث أحيانًا أن يُستفاد من التلاوة الرسمية للأسطورة الكوسموغونية في شفاء أمراض معينة أو التخلص من عيوب معينة. لكن، كما سنرى بعد قليل، أن استخدام الأسطورة الكوسموغونية على هذا النحو ليس إلا واحدًا في جملة استخدامات أخرى. والأسطورة الكوسموغونية، بما هي النموذج المثالي لكل «خلق»، قادرة على إعانة المريض على أن يبدأ حياته من جديد؛ إذ بفضل العودة إلى الأصل، يؤمل أن يولد ولادة جديدة. وجميع الطقوس التي درسناها توًّا تستهدف العودة إلى الأصل. الانطباع الذي نكوِّنه عن المجتمعات القديمة هو أن الحياة بالنسبة إليهم لا يمكن «تصليحها»، بل تُجدد خلقها بالعودة إلى المنابع الأصلية. و«المنبع» بامتياز هو انبجاس الطاقة والحياة والخصوبة عند «خلق العالم».

كل هذا يظهر على شيء من الوضوح في الاستخدامات الكثيرة للأسطورة الكوسموغونية البولينيزية. بحسب هذه الأسطورة، لم يكُن موجودًا في البدء إلا المياه والظلمات. يقوم الإله إيو IO، وهو الإله الأعلى، بفصل المياه بقوة فكره وكلامه فيخلق السماء، والأرض. قال: «لتنفصل المياه، ولتتشكل السموات، ولتصر الأرض!» هذه الكلمات الكوسموغونية التي صدرت عن إيو IO، وهي الكلمات التي بفضلها جاء العالم إلى الوجود، كلمات مبدعة، محملة بقدرة مقدسة. كذلك هي كلمات ينطقها الناس في جميع الظروف كلما كان هناك ما ينبغي عمله وخلقه. يكررونها في أثناء أداء طقس إخصاب رحم عقيم، وفي أثناء أداء طقس شفاء الجسد والروح، لكن بمناسبة الموت والحرب وتعداد الأنساب أيضًا. وإليكم الطريقة التي يعبر بها بولينيزي معاصر عن نفسه: يقول هاري هونغي:

«الكلمات التي بفضلها وُلد العالم وأدَّى إلى ولادة عالَم من نور؛ هي نفسها الكلمات التي تُستعمل في طقس إخصاب رحم عقيم. والكلمات التي بفضلها بدد إيو الظلمات بالنور تُستخدم أيضًا في الطقوس المُعدة لإدخال البهجة على القلوب الحزينة المحطمة، وفي معالجة العجز والشيخوخة، وتوضيح الأشياء والأمكنة الخفية، وإلهام الذين يؤلفون الأناشيد، وفي انقلاب وجهة الحرب، وكذلك في جميع الظروف الأخرى التي تدفع الإنسان إلى اليأس. من أجل جميع الحالات المشابهة التي يُؤدَّى فيها هذا الطقس، الذي يهدف إلى إشاعة النور والبهجة، تُستعاد نفس الكلمات التي استخدمها إيو عندما قهر وبدَّد الظلمات.»[١٣]

هذا النص بالغ الأهمية لأنه شهادة مباشرة من الطراز الأول على وظيفة الأسطورة الكوسموغونية في مجتمع تقليدي. مثلما رأينا توًّا، تُستخدم هذه الأسطورة باعتبارها نموذجًا لكل أنواع «الخلق»: لإنجاب طفل أو لإعادة تأسيس وضع عسكري قلق، أو لإعادة التوازن إلى نفس استولت عليها الكآبة واستبد بها اليأس. هذه القابلية التي تتمتع بها الأسطورة الكوسموغونية للتطبيق على أصعدة مختلفة ذات أهمية خاصة في نظرنا، ذلك أن إنسان المجتمعات التقليدية يشعر بالوحدة الأساسية التي تضم جميع أنواع «الأعمال» أو «الأشكال»، لا فرق إن كانت من صعيد بيولوجي أو سيكولوجي أو تاريخي. فحرب سيئة الحظ مُماثلة لمرض أو لقلب محطم حزين أو لامرأة مصابة بالعقم، أو فتور الإلهام عن شاعر، أو لكل وضع وجودي دقيق آخر يدفع الإنسان إلى اليأس. جميع هذه الأوضاع السلبية ميئوس منها ظاهريًّا بدون أن يكون فيها منفذ للنجاة، تقلبها تلاوة الأسطورة الكوسموغونية، خصوصًا بتكرار الكلمات التي بفضلها وَلد إيو العالم وجعل الظلمات تسطع بالضياء. فالكوسموغونيا هي النموذج المثالي لكل وضع مبتكر: كل صنع يصنعه الإنسان هو تكرار «للصنع» بامتياز، تكرار للبادرة البدئية التي ابتدرها الله الخالق، ألا وهي خلق العالم.

لقد رأينا من قبل أن الأسطورة الكوسموغونية تُتلى أيضًا بمناسبة الموت؛ لأن الموت، هو أيضًا، يشكِّل وضعًا جديدًا يجب اتخاذه لكي نجعل منه وضعًا مُبدعًا. قد «نخفق» في الموت مثلما نخفق في معركة أو نفقد التوازن النفسي أو بهجة الحياة. ثم إنه لأمر بالغ الأهمية أن يُصنف «هاري هونغي» العجز والمرض والشيخوخة في جملة الأوضاع المفجعة والسلبية، وألا يقف عند هذا الحد بل يتعداه إلى فتور الإلهام عن الشعراء وعجزهم

[١٣] E. S. C. Handy, Polynesian Religion (Honolulu 1927), pp. 10–11.

عن خلق أو إنشاد القصائد وتعداد الأنساب بالطريقة الملائمة، يستتبع ذلك أن الخلق الشِّعري، عند البولينيزي، مماثلٌ لكل خلق هام آخر. بل أكثر من هذا ... بما أن هاري هونغي يشير إلى تعداد الأنساب ... إن ذاكرة المنشدين تؤلف، بحد ذاتها، «عملًا» وقد يؤمن إنجاز هذا «العمل» التلاوة الرسمية للأسطورة الكوسموغونية.

ولعلنا نستطيع أن نفهم لماذا كان لهذه الأسطورة مثل هذه الأهمية عند البولينيزيين. فالكوسموغونيا هي النموذج المثالي لكل نوع من «الفعل»: لا لأن الكون هو النموذج الأصلي المثالي لكل وضع مُبدع ولكل خلق وحسب، وإنما لأنه عملٌ إلهيٌّ أيضًا؛ فهو متقدس إذَن في بنيته نفسها. توسعًا، كل ما هو تام، «ممتلئ»، منسجم، مخصب، بكلمة واحدة: كل ما هو «متكوِّن» cosmise، كل شيء يشبه الكون، فهو مقدس. كذلك أن إتقان عمل شيءٍ ما، صنعه أو بناءه، خلقه أو تركيبه، إعطاءه الشكل أو الإخبار عنه، وتشكيله – كل هذا معناه الإتيان بهذا الشيء إلى الوجود، وبالتالي منحه «الحياة»، وجعله مماثلًا للتنظيم المنسجم بامتياز، ألا وهو الكون cosmos. والكون هو العمل النموذجي للآلهة، هو قمة أعمالهم.

أن تُعتبر الأسطورة الكوسموغونية النموذج المثالي لكل «خلق»، إن هذا ما تبيِّنه بوضوح شديد هذه العادة التي درجت عليها إحدى قبائل أميركا الشمالية، المعروفة باسم «الأوزاج» osages. عندما يولد طفل، يُستدعى «رجل تكلم مع الآلهة». وعندما يصل إلى بيت المرأة الواضع، يتلو أمام المولود الجديد قصة خلق العالم والحيوانات الأرضية. بعد هذه التلاوة يجوز للأم أن تُرضع ابنها. وعندما يبدأ الطفل التعبير عن رغبته في شرب الماء، يُدعى الرجل مرة أخرى لكي يتلو قصة الخلق ثانية، لكن يُكملها هذه المرة بتلاوة قصة أصل الماء. حتى إذا بلغ الطفل عمرًا يستطيع معه تناول الأطعمة التي يتناولها الكبار، يعود «الرجل الذي تكلم مع الآلهة» لكي يتلو مرة أخرى قصة الخلق، مضيفًا إليها تلاوة قصة أصل الحبوب والأطعمة الأخرى.

ولعله من الصعب جدًّا أن نجد مثالًا أبلغ من الاعتقاد بأن كل ولادة جديدة إنما تمثل تكثيفًا رمزيًّا لولادة الكون ولتاريخ القبيلة الميطيقي. هذا التكثيف recapitulation يرمي إلى إدخال المولود الجيد طقسيًّا في الحقيقة القدسية التي ينطوي عليها العالم والثقافة. وهو إذ يفعل هذا فإنما يُكسبه فعلُه مشروعية وجوده، بإعلان مطابقته للنماذج الميطيقية. لكن هناك ما هو أكثر من هذا: هناك الطفل الذي يولد يوضع أمام سلسلة من «البدايات». لا يمكن «ابتداء» شيءٌ إلا إذا عُرف «أصله»، إلا إذا عُرف كيف جاء هذا الشيء إلى الوجود. عندما يبدأ الطفل الرضاع أو شرب الماء أو تناول أطعمة الكبار؛ فإنما يُقذف طقسيًّا في الأصل، إلى الزمان الذي ظهرت فيه الواقعة وظهر الماء والحبوب.

العودة إلى الأصل

الفكرة التي ينطوي عليها هذا الاعتقاد هي «أن الظهور الأول لشيء هو المهم وهو المشروع، لا ظهوراته المتعاقبة.» كذلك، ليس ما فعله الأب والجد هو ما يتعلمه الطفل، بل ما فعله الأسلاف في الأزمنة الميطيقية أول مرة. ذلك أن الأب والجد لم يفعلا غير تقليد الأسلاف؛ وقد يذهب بنا الظن إلى أن الطفل إذ يُقلد أباه؛ فإنما يحصل على نفس النتيجة. لكن إن فكَّرنا على هذا النحو نكون قد تنكرنا للدور الجوهري الذي يلعبه «زمن الأصل»، الذي هو زمنٌ «قويٌّ»، كما قد رأينا، لا لشيء إلا لأنه كان على نحو من الأنحاء «الوعاء» أو الظرف الذي حصل فيه «خلق جديد». أما الزمن الذي انقضى بين الأصل واللحظة الراهنة فليس زمنًا «قويًّا»، ولا زمنًا «هامًّا» (ما عدا الفترات التي يتحين فيها الزمن البدئي، طبعًا)؛ ولهذا السبب لا يؤبه له ويُصار إلى إلغائه.[١٤]

في هذا المثال يتعلق الأمر بطقس تُتلى فيه الأساطير الكوسموغونية وأساطير الأصول لمنفعة فرد واحد، مثلما هو الحال في طقوس الشفاء. لكن «العودة إلى الأصل»، التي تسمح بإحياء الزمن الذي ظهرت فيه الأشياء لأول مرة، تكوِّن خبرة ذات أهمية عظمى في المجتمعات القديمة. سوف نتعرض لهذه الخبرة مرات عديدة في الصفحات التالية. لكن حسبنا هنا أن نورد مثالًا على التلاوة الرسمية للأساطير الكوسموغونية والأصولية في الاحتفالات الجماعية التي تُقام في جزيرة «سومبا». في الحوادث الهامة في حياة الجماعة — حصاد وفير، وفاة عضو بارز ... إلخ — يُشيَّد بيت احتفاليٌّ، ويروي القصاصون، بهذه المناسبة، حكاية الخلق والأسلاف، «بمناسبة جميع هذه الحوادث، يستحضر القصاصون البدايات بمنتهى الاحترام.» أي اللحظة التي تشكَّلت فيها مبادئ الثقافة. من أبرز مظاهر الاحتفال هذه التلاوة التي تتخذ شكل أسئلة وأجوبة بين اثنَين من عشيرتَين بينهما وشيجة مصاهرة exogame. في هذه اللحظة العظمى، يمثل المنشدان جميع أفراد الجماعة من الفريقَين، بما فيهم الأموات، وهذا ما يجعل تلاوة أسطورة القبيلة (التي يجب أن تتمثل في نفس الوقت كأسطورة كوسموغونية) تحمل الفائدة إلى الجماعة كلِّها.[١٥]

ملاك القول إننا بصدد طقوس جماعية تؤدَّى في أوقات غير منتظمة، قوامها تشييد بيت عبادة وتلاوة رسمية لأسطورة أصل ذات بنية كوسموغونية. والمستفيد عن هذه

---

[١٤] أسطورة العود الأبدي، الفصل الثاني.

[١٥] C. T. J. Bertling, Notes on myth and ritual in southeast Asla (La Haye, 1958). pp. 3–4.

الطقوس الجماعية كلِّها، أحياؤها وأمواتها فبمناسبة تحيين الأساطير، تتجدد الجماعة كلُّها؛ تعود لكي تجد «منابعها»، وتعيش «أصولها» ثانيةً. وإننا لنجد فكرة التجديد العالمي، الذي يُحدِثه التحيين الطقسي لأسطورة كوسموغونية، في كثير من المجتمعات التقليدية. لقد عالجنا هذا الموضوع في «أسطورة العود الأبدي»، وسوف نعود إليه في الفصل القادم. فالسيناريو الأسطوري-الطقسي الذي يظهر فيه التجديد الدوري للعالم قادرٌ على أن يكشف لنا وظيفةً لعلها من أهم وظائف الأسطورة في المجتمعات القديمة وحضارات الشرق القديم.

«هيبة» البدايات

تُتيح لنا الأمثلة القليلة التي أوردناها فهمًا أفضل للعلاقة بين الأسطورة الكوسموغونية وأساطير الأصول. تبدأ أسطورة الأصل، في أحوال كثيرة، بإيجاز قصة ولادة للكون: تورد باختصار اللحظات الجوهرية التي خُلق فيها العالم، لكي تروي من بعدُ نسب الأسرة المالكة أو تاريخ القبيلة أو تاريخ نشأة الأمراض والأدوية، وهلُمَّ جرًّا.[١٦] في جميع هذه الحالات، تكون أساطير الأصول استطالة أو تكملة للأسطورة الكوسموغونية. وعندما يتعلق الأمر بالوظيفة الطقسية لبعض أساطير الأصول (مثلًا في طقوس الشفاء أو كما عند الأوزاج الأساطير التي يُراد منها إدخال المولود الجديد في قدسية العالم والمجتمع)، يحصل لدينا الانطباع بأن «قوتها» متأتية جزئيًّا من اشتمالها على مبادئ قصة خلق

[١٦] ظلَّت هذه العادة مُتبعة حتى في الثقافات المتطورة التي عرفت الكتابة. يلاحِظ ن. س. كريمر أن الأساطير والملاحم التي ألَّفها الشعراء السومريون كانت تبدأ عمومًا بتعزيمة كوسمولوجية، بدون أن يكون لها ارتباط مباشر بمُجمل العمل. إليكم خمسة أبيات، مأخوذة من مقدمة جلجامش، أنكيدو والجحيم:

«بعد أن انفصلت السماء عن الأرض
بعد أن انفصلت الأرض عن السماء
بعد أن تعيَّن اسم الإنسان
بعد أن حمل آن السماء
بعد أن حمل الليل الأرض ...»

(ن. س. كريمر، من ألواح سومر، إنديان هيلز، كولورادو، ١٩٥٦م – ص٧٧). كذلك نجد عددًا من الإخباريين في القرون الوسطى يؤرخون لبلادهم ابتداءً من خلق العالم.

العالم. يؤكد هذا الانطباع أن الأسطورة الكوسموغونية، في ثقافات معينة، (مثلًا في بولينيزيا)، ليست ذات قيمة شفائية داخلية وحسب، وإنما تكوِّن أيضًا النموذج المثالي لكلِّ نوع من أنواع «الخلق» و«العمل».

ولعلنا نفهم اعتماد أساطير الأصول على الأسطورة الكوسموغونية فهمًا أفضل لو أخذنا في الحسبان أن المسألة، في هذه الحالة كما في تلك، إنما هي مسألة «بداية» والبداية المطلقة هي خلق العالم. إن الأمر لا يتعلق أبدًا بمجرد فضول نظري. ليس يكفي أن نعرف «أصل» الشيء، بل يجب أن نُعيده إلى اللحظة التي خُلق فيها. وهذا يُترجَم بـ «العودة إلى الخلف» حتى يُستعاد الزمن الأصلي القوي المقدس. وكما سبق لنا أن رأينا، وكما سوف نرى أيضًا بصورة أفضل فيما يلي، أن استعادة الزمن البدئي، التي هي وحدها القادرة على ضمان التجديد الكلي للكون والحياة والجماعة، إنما نحصل عليها بواسطة تحيين «البداية المطلقة»، أي خلق العالم.

مؤخرًا ذهب رافائيل بتاتزوني إلى اعتبار الأسطورة الكوسموغونية تنويعًا على أسطورة الأصل. «يترتب على هذا أن أسطورة الخلق تشترك مع أسطورة الأصل في طبيعتها بالذات ... لقد أتاح لنا تحليلنا تجريد أسطورة الخلق من عزلتها الرائعة، وإدراجها في جملة الوقائع المشابهة، أعني أساطير الأصول.»[١٧] للأسباب التي ذكرناها توًّا، يبدو لنا من الصعب أن نشاطر بتاتزوني وجهة نظره. إن حالة جديدة من الأشياء تنطوي دائمًا على حالة متقدمة عليها، وهذه، في التحليل الأخير، هي العالم. وانطلاقًا من هذه «الكلية» البدئية تنشأ التعديلات الأخيرة. إن الوسط الكوني الذي نعيش فيه، وهو وسط بالغ المحدودية إلى الحد الذي يمكنه أن يقف عنده، هذا الوسط يشكل «العالم»، و«أصله» و«تاريخه» يتقدمان كل تاريخ مخصوص آخر. إن فكرة «الأصل» الميطيقية مركوزة في سر «الخلق». إنما يكون لشيء «أصل» لأنه قد خُلق؛ أي لأن قدرة قد تجلَّت بوضوح في العالم، أي أن حدثًا قد حدث. باختصار، أن «أصل» الشيء يبين عن «خلقه».

الدليل على أن الأسطورة الكوسموغونية ليست تنويعًا على الجنس الذي تُشكِّله أسطورة الأصل، هو أن أساطير ولادة الكون، مثلما رأينا ذلك لتوًّنا، تقوم بوظيفة النموذج لجميع أنواع «الخلق». والأمثلة التي سوف نتولى تحليلها في الفصل القادم، سوف تؤيد ما نذهب إليه.

[١٧] R. Pettazzonl, Essays on the History of Religions, pp. 27–36.

الفصل الثالث

أساطير وطقوس التجديد

التتويج وولادة الكون

لاحظ آ. م. هوكرت أن حفل تتويج الملك في «فيجي» يُدعى «خلق العالم» أو «تشكيل البلاد» (أي إعطاؤها شكلًا على هيئة معينة)، أو «خلق الأرض».[١] ولدى مقدِم حاكم أو سلطان جديد، يُصار إلى تكرار عملية ولادة العالم (كوسموغونيا). هذا المفهوم كثير الشيوع عند الأقوام الزراعية. يذهب تفسير حديث إلى أن تنصيب الملك الهندي، راجاسويا، ينطوي على خلق العالم خلقًا جديدًا. لقد كانت الأطوار الطقسية المختلفة تتم على التعاقب ابتداءً من عودة الحاكم المقبل إلى الحالة الجنينية، ونضجه في ظلمة الرحم مدة سنة، ثم ولادته ثانيةً ولادة صوفية بوصفه كوسموكراتورا cosmocrator، متواحدًا في الوقت نفسه مع براجاباتي (الإله-الكل) والكوسموس (الكون).

المدة الجنينية التي يقضيها الحاكم المقبل تتفق مع سياق نضج العالم، ومن المحتمل جدًّا أن يكون لها في الأصل علاقة بنضج المواسم الزراعية. وفي الطور الثاني من الطقس يتشكل الجسد «الإلهي» الجديد للحاكم. والطور الثالث من حفلة تنصيب الملك يتألف من سلسلة من الطقوس، تكشف النصوص عن رمزيتها الكوسموغونية كشفًا صريحًا. المالك يرفع ذراعيه؛ بذلك يرمز إلى ارتفاع «محور العالم» axix mundi. وعندما يتلقى الملك الزيت، يظل واقفًا على العرش وذراعاه مرفوعتان؛ بذلك يجسد المحور الكوني المثبت فوق سُرة الأرض — أي العرش، وهو مركز العالم — ويُماسُّ السماء. ورش الزيت يتصل بالمياه التي تنزل من السماء على طول محور العالم — أي الملك — من أجل إخصاب الأرض.[٢]

---

[١] Le Mythe de l'Eternel Retour, pp. 80 sq.

[٢] M. Eliade, Méphistophélès et l'Androgyne (Paris, 1962), pp. 181 sq.

في الحقبة التاريخية، لم يَعُد يُمارَس طقس «راجاسويا» غير مرتين؛ الأولى من أجل مسح الملك أو تنصيبه، والثانية من أجل ضمان السيادة له على العالم. لكن في الزمن البروتو-تاريخي، ربما كان يؤدَّى طقس «راجاسويا» سنويًّا ويُحتفَل به من أجل ولادة جديدة للكون.

هذا ما كان يجري في مصر. يقول فرنكفورت عن تتويج فرعون جديد إنه «ربما كان يُعتبر خلقًا جديدًا لحقبة جديدة، بعد انقطاع خطر أصاب الانسجام بين المجتمع والطبيعة، وبالتالي وضعًا يُسهم في خلق العالم. إن هذا ما يوضحه توضيحًا لا لبسَ فيه نص يصُب اللعنة على أعداء الملك ويشبههم بـ «أبوفيس»، وهي أفعى الدياجير التي قتلها رع عند الفجر. لكن التشبيه يتكوَّن من إضافة غريبة: «سوف يشبهون الأفعى أبوفيس في صباح عام جديد.» إن تحديد «في صباح يوم جديد» لا يمكن تفسيره إلا على أساس تكثيفي؛ الأفعى تُهزم عند طلوع شمس كل يوم، لكن العام الجديد يُمجِّد الخلق والنهار الجديد كما يُمجد بداية دورة سنوية جديدة.»[٣]

سوف نرى بموجب أية آلية يتحد السيناريو الكوسموغوني المتعلق بالعام الجديد مع مسح أو تتويج الملك، من حيث إن النظامَين الطقسيَّين يقصدان إلى نفس الغاية: التجديد الكوني. «لكن التجديد الذي يتم بمناسبة مسح الملك كانت له آثارٌ عظيمةٌ في التاريخ البشري. فاحتفالات التجديد تصبح احتفالات متحركة؛ إذ تنفصل عن إطار الروزنامة الجامد من جهة، ومن جهة ثانية يغدو الملك مسئولًا عن استقرار الكون برمته وخصوبته ورفاهيته. وهذا يساوي القول إن كل تجديد عالمي لا يتحد مع الإيقاعات الكونية وحسب، وإنما مع الأشخاص والحوادث في التاريخ.»[٤]

---

[٣] H. Frankfort, Kingship and the Gods (Chicago, 1948), p. 150.

[٤] M. Eliade, Méphistophélès et l’Androgyne, pp. 193–194 في هذا المفهوم تجد مصدر الإسكاتولوجيات التاريخية والسياسية التي جاءت فيما بعدُ. فقد توصَّل الإنسان فيما بعد إلى ترقب تجديد كوني، «سلام» يعم العالم، ظهور نموذج معين من ملك أو بطل أو منقذ أو حتى زعيم سياسي. العالم الحديث ما زال يحتفظ، تحت مظهر بالغ الدنيوية، بالأمل الإسكاتولوجي بالتجديد العالمي، الذي يتحقق بانتصار طبقة اجتماعية أو حتى حزب أو شخصية سياسية (نفس المرجع ص١٩٤).

تجديد العالم

ولعله يسهل علينا أن نفهم لماذا كان مسح الملك يكرر ولادة الكون التي كان يُحتفل بها في العام الجديد، إذا عرفنا أن الملك كان يجدد الخلق كلَّه. والتجديد بامتياز إنما هو التجديد الذي يجري في العام الجديد، عند مباشرة دورة زمنية جديدة؛ لكن التجديد الذي يتم بواسطة طقس العام الجديد هو، في العمق، تكرار لولادة الكون. كل عام جديد فإنما يعيد بدء الخلق. والأساطير — الكوسموغونية والأصولية — هي التي تذكِّر الناس بقصة خلق العالَم وبما حدث بعد ذلك.

والعالم دائمًا هو «عالمنا»، العالم الذي نعيش فيه؛ فعلى الرغم من أن نموذج الوجود البشري هو نفسه عند الأوستراليين مثلما هو عند الغربيين اليوم، إلا أن السياقات الثقافية التي ينحصر فيها الوجود البشري تتفاوت تفاوتًا عظيمًا. فعلى سبيل المثال؛ إن «عالم» الأوستراليين الذين يعيشون على جمع الغذاء والصيد الصغير ليس هو عالم المزارعين من العصر الحجري الجديد. كذلك أن عالم هؤلاء ليس هو عالم سكان المدن في الشرق الأدنى القديم، ولا هو «العالم» الذي تعيش فيه اليوم شعوب أوروبا الغربية أو الولايات المتحدة. فالفروقات أظهر من أن تتطلب إبرازها بالنافر. ونحن ما ذكرناها إلا لتجنب سوء الفهم؛ عندما أوردنا الأمثلة التي تعكس نماذج مختلفةً من الثقافة، لم نكن نريد العودة إلى مذهب المقارنة «الاختلاطية» confusionniste كالذي اعتمده فريزر؛ فالسياقات التاريخية لكل الأمثلة التي نوردها تبقى مفهومة ضمنًا. ولعله من غير المفيد أن نبيِّن، بمناسبة القبائل التي ذكرناها، ما هي بنيتها الاجتماعية وقُربها أو بُعدها من هذه القبيلة أو تلك.

لذلك إن «العالم» دائمًا هو العالم الذي نعرفه، العالم الذي نعيش فيه. عالمٌ يختلف من نموذج ثقافة إلى آخر، وتبعًا لذلك يوجد عدد كبير من «العوالم». لكن الذي يهم بالنسبة إلى البحث الذي نحن بصدده هو اعتقاد الأقوام القديمة أن العالم؛ على الرغم من الفَرق في المباني الاجتماعية-الاقتصادية وعلى الرغم من تنوع السياقات والسباقات الثقافية، يجب تجديده سنويًّا، وأن هذا التجديد يتم وفق نموذج: كوسموغونيا أو أسطورة أصول تلعب دور أسطورة كوسموغونية.

طبعًا، «السَّنة» يفهمها البدائيون فهمًا مغايرًا، وتواريخ «العام الجديد» تتفاوت تبعًا للمناخ والوسط الجغرافي، ونموذج الثقافة ... إلخ. لكن الأمر يتعلق دائمًا بدورة، أي بحقبة زمانية لها بداية ونهاية. ففي نهاية الدورة وبداية الدورة التي تليها، تؤدَّى سلسلة من الطقوس يُراد منها تجديد العالم. كما قلنا لتوِّنا، هذا التجديد هو إعادة خلق يتم وفقًا لنموذج الكوسموغونيا.

وإننا لنجد أبسط الأمثلة على إعادة خلق العالم لدى الأوستراليين الأصليين؛ حيث أساطير الأصول هي التي يجري تحيينها سنويًّا. فالحيوانات والنباتات التي خلقتها «الكائنات العليا» في ذلك الزمان، يُعاد خلقها بواسطة الطقس. في «الكمبرلي»، الرسومات المعمولة على الصخر التي يُعتقد أن الأسلاف الميطيقيين هم الذين رسموها، يُعاد رسمها من جديد بُغية إعادة تنشيط قدرتها المبدعة، كما تجلَّت في المرة الأولى في الأزمنة الميطيقية، أي في بداية العالم.

هذا الخلف الجديد للحيوانات والنباتات الغذائية يساوي، في نظر الأوستراليين، إعادة خلق للعالم، وهذا، ليس لأنهم يأملون أن يعيشوا سنة أخرى؛ إذ لديهم من الطعام ما يكفيهم، إنما لأن العالم وُلد فعلًا عندما ظهرت الحيوانات والنباتات أول مرة في «أزمنة الحلم». ولما كانت الحيوانات والنباتات تندرج في جملة الأعمال التي خلقتها الكائنات العليا، لم يكن تناول الغذاء مجرد فعل فيزيولوجي، بل هو أيضًا فعلٌ «دينيٌّ»: إذ تؤكل خلائق الكائنات العليا، وتؤكل كما أكلها الأسلاف الميطيقيون للمرة الأولى، في بداية العالم.

عند الأوستراليين، تتحول ولادة الكون إلى خلق منظر برِّيتهم المألوف. إن هذا هو «عالمهم»، ويجب أن يتجدد دوريًّا وإلا لعُرِّض للدمار، وقد أوحت فكرة كون العالم مهددًا بالخراب — إن لم يتجدد خلقه سنويًّا — أوحت بالعيد الرئيسي الذي تحتفل به قبائل كاليفورنيا وهم الكاروك والكوبا واليوروك. ويُدعى هذا الاحتفال في لغات هذه القبائل «إعادة إنشاء العالم»، وهو في الإنكليزية «السنة الجديدة». والهدف هو إعادة إنشاء أو توطيد الأرض من أجل سَنة تالية أو سنتين. وعند بعض قبائل اليوروك، يُعاد تثبيت دعائم العالم ببناء كوخ البخار بواسطة طقس ذي بنية كوسموغونية، سنجد أمثلة أخرى عليه فيما بعدُ. الأساسي في الاحتفال يتألف من حجات طويلة قام بها الكهان إلى جميع المواقع المقدسة، أي إلى الأماكن التي ابتدر فيها الخالدون بوادر بعينها. وتدوم هذه الحجات الطقسية عشرة أيام أو اثنَي عشر يومًا. وطوال هذه المدة يكون الكاهن تجسيدًا للخالدين. وفيما هو يمشي يقول: «هكذا كان يمشي إكسكاريا أنبماس (أحد الخالدين) في الأزمنة الميطيقية.» حتى إذا وصل إلى أحد المواقع المقدسة، يشرع في تكنيسه قائلًا: «إكسكاريا يا كام (خالد آخر) يكنس من أجلي. هذان الاثنان كلاهما مريض سوف تتحسن صحته من الآن فصاعدًا.» ثم يرتقي جبلًا حيث يبحث عن غصن يتخذه عصًا ويقول: «العالم يتصدَّع، لكن ما إن أجُرُّ هذه العصا على الأرض حتى تلتئم جميع الشقوق وتغدو الأرض صلبة مثلما كانت من قبل.»

ثم ينحدر إلى ساقية حيث يجد حجرًا فيثبِّته بقوة قائلًا: «الأرض التي وقعت سوف تنهض من جديد. والناس سوف يعيشون (مدة أطول) ويصيرون أشد قوة.» ثم يجلس فوق الحجر، ويُبين المغزى من ذلك قائلًا: «عندما أجلس فوق الحجر، لا يعود العالم يعلو ويهبط. هذا الحجر موجود هنا منذ أزمنة الخالدين، منذ بدء العالم.»

تؤلف جملة الطقوس التي أتينا على ذِكرها سيناريو كوسموغونيًّا. في جميع الأزمنة الميطيقية، خلق الخالدون العالم الذي سوف يعيش فيه أهالي كاليفورنيا: رسموا له ملامحه، وثبتوا مركزه، ووطدوا أركانه، وضمنوا له وفرة السلمون والأصداف، وطردوا الأمراض. لكن هذا العالم لم يَعُد هو العالم اللازمني الذي لا يتغير، الذي يعيش فيه الخالدون. إنه عالمٌ حيٌّ؛ تسكنه وتسخِّره كائنات من لحم وعظم، تخضع إلى ناموس الصيرورة والشيخوخة والموت. أيضًا يتطلب تصليحًا وتجديدًا وتثبيتًا دوريًّا. لكن العالم لا يتجدد إلا بتكرار ما فعله الخالدون «في ذلك الزمان»، أي بتكرار الخلق. إن هذا يُفسر لنا لماذا يعمد الكاهن إلى رسم طريق السفر المثالي الذي سلكه الخالدون، يكرر بوادرهم، ويُردد كلماتهم. ملاك القول، إن الكاهن تجسيد للخالدين. بعبارة أخرى، الخالدون يأتون إلى الأرض ثانيةً بمناسبة العام الجديد. وهذا يفسر لنا أيضًا لماذا كانت هذه القبائل تُولي أهمية عظمى لطقس تجديد العالم سنويًّا؛ إذ كان أهم احتفال ديني عندها. بهذا الطقس يعود العالم أكثر أمنًا واستقرارًا، يعود مولودًا من جديد، ليس هذا وحسب، وإنما يعود عالمًا قدَّسه حضور الخالدين فيه رمزيًّا. فالكاهن، الذي يجسِّد الخالدين، يصبح — في غضون مدة معينة — «شخصًا خالدًا»، وبما هو كذلك يجب ألا ينظر إليه الناس وألا يلمسوه. لذلك عليه أن يؤدي طقوسه بعيدًا عن الناس، في عزلة تامة عنهم؛ لأن الخالدين عندما ابتدروا بوادرهم (التي أصبحت فيما بعد طقوسًا)، أول مرة، لم يكن بعدُ إنسان موجودًا على الأرض.

فروقٌ وأشباه

كذلك نجد السيناريو الأسطوري-الطقسي المتعلق بتجديد العالم دوريًّا عند قبائل أخرى في كاليفورنيا؛ مثلًا، احتفال قبيلة «آكي» بـ «ميدو التلال»،[٥*] وقبيلة «هسي» بـ «ميدو

[٥*] الكلمة maldu أوردها المؤلف في سياق النص دون أن يشير إلى معناها عند القبائل المذكورة؛ لذلك أثبتناها كما هي مشيرين إلى أن معناها ربما يكون نوعًا من «خلق التلال» أو «خلق السهول». (المترجم)

السهول»، وقبيلة «كوسكو» بالتفاح الشرقي. في جميع هذه الأمثلة يكون تجديد العالم جزءًا من جملة عبادية تتألف من تقديم آيات الولاء للكائن الأعلى، وضمان موسم ممتاز، وتلقين الشباب أسرار الرجولة. يمكن مقارنة هذا السيناريو عند أهالي كاليفورنيا — «كوخ الحياة الجديدة» عند قبيلة «ليناب». في هذه الحالة كما في تلك، يتعلق الأمر بطقس كوسموغوني، بتجديد العالم وتجديد الحياة. عند «التشايني»، يقوم الكاهن بتجديد خلق العالم؛ عند «الليناب»، في أثناء احتفال العام الجديد يكرر الخلق الأول للعالم؛ بذلك يُستعاد الامتلاء الأوَّلي.

ولو انتقلنا الآن إلى طقوس العام الجديد التي يمارسها الأهالي الذين يمتهنون الزراعة الأولية (أي زراعة الدَّرَن)، لأدهشتنا الاختلافات التي نتبيَّن فيها قبل كل شيء عنصرين جديدين: عودة الأموات جماعات، وإسرافات الفُحش. لكن هناك فرقٌ ذو جوهر ديني من نوع خاص؛ مع الخلوة التي يقوم بها كاهن الكاروك، ومع تأملاته وصلواته، يتفق عيد جماعي بالغ الأهمية. وهذا يُذكِّرنا بعيد «ميلامالا» الذي يحتفل به أهالي جزيرة «تروبرياند» الذي وصفه مالينوفسكي. وقد أفرد ف. لانترناري كتابًا خاصًّا لدرس هذه الجملة الأسطورة-الطقسية، ونحن أنفسنا قمنا ببحثها في إيجاز عندما بحثنا في العبادات النبوية الميلانيزية.[٦] لا فائدة من العودة هنا إلى تناول النتائج التي توصَّلت إليها هذه الأبحاث. حسبنا القول أن الجمل الأسطورية-الطقسية عند قبائل أمريكا الشمالية التي تَقدَّم ذِكرها وعند الماليزيين متماثلة في مبانيها على الرغم مما بينها من فروقات: فعند الأولين، كما عند الآخرين، يجب أن يخلق الكون دوريًّا، والسيناريو الكوسموغوني الذي تقوم عناصره بفعل التجديد ذو صلة بالموسم الجديد ومباركة الطعام.

العام الجديد وولادة الكون في الشرق الأدنى القديم

ومما له مغزًى عظيم أن نجد أفكارًا مماثلة في أديان الشرق القديم، مع الاعتراف بداهةً بالفروقات التي نتوقعها بين مجتمعات المرحلة قبل الزراعية أو الزراعية الأولية والمجتمعات الزراعية والبلدانية كمجتمعات ما بين النهرين ومصر، ومع ذلك فهناك هذه

[٦] Vittoriol Lanternarl, La Grande Festa (Milan, 1059); M. Eliade, Méphistophélès et L'Androgyne, pp. 155 sq.

الحقيقة الجوهرية: المصريون والرافدينيون والعبران، وأقوامٌ آخرون غيرهم في الشرق الأدنى القديم، كانوا يُحسون الحاجة إلى تجديد العالم دوريًّا. وكان هذا التجديد يتألف من سيناريو عبادي، يرمز طقسه الرئيسي إلى تكرار ولادة الكون. وكان خلق العالم يتكرر طقسيًّا في بلاد الرافدين بمناسبة أعياد العام الجديد (أكيتو)، وكانت تؤدَّى سلسلة من الطقوس تحين الصراع بين مردوخ وتعامات (التنين الذي يرمز إلى: المحيط البدئي)، وانتصار الإله وعمله الكوسموغوني.

وكانت تُتلى ملحمة الخلق (إينوما إيليش) في المعبد. وعلى حدٍّ تعبير فرانكفورت كانت «كل سنة جديدة تقتسم عنصرًا جوهريًّا مع اليوم الأول الذي خُلق فيه العالم وابتدأت به دورة الفصول.»[٧] لكن عندما نرقب طقوس العام الجديد عن كثب، يجب أن نأخذ في الحسبان أن سكان الرافدين كانوا يشعرون أن «البدء» مرتبط عضويًّا بـ «غاية» تتقدمه، وأن هذه «الغاية» من نفس طبيعة «العماء» الذي كان قبل الخلق، وأنه من أجل هذا السبب كانت «الغاية» أمرًا لا غنى عنه لكل بدء جديد.

وعند المصريين أيضًا كان العام الجديد يرمز إلى الخلق. أما سيناريو الخلق العبري فكانت إحدى أفكاره الرئيسية «تتويج يهوه ملكًا على العالم، وهو التمثيل الرمزي لانتصاره على أعدائه، الذين هم في نفس الوقت قوى العماء وأعداء اليهود التاريخيين. ونتيجة هذا الانتصار تجدد الخلق والاختيار والعهد، وهي أفكار وطقوس ترجع إلى أعياد الخصوبة القديمة التي هي في أساس العيد التاريخي.» وفي زمن لاحق، في إسكاتولوجية الأنبياء، أصبح يُفهم من إعادة يهوه لتأسيس مملكته على أنها خلق جديد ينطوي على نوع من العودة إلى الفردوس.[٨]

طبعًا، لا يمكننا أن نضع التكرار الرمزي للكوسموغونيا، التي تسِم العام الجديد، فيما بين النهرين وعند العبران على نفس الصعيد؛ فقد أخذ السيناريو القديم، الذي يمثل تجديد العالم دوريًّا، عند هؤلاء الأخيرَين يتخذ الصفة التاريخية تدريجيًّا، وفي نفس الوقت ظل يحتفظ بشيء من مغزاه الأول. لقد بيَّن فنسنك أن سيناريو طقس العام الجديد، الذي كان يعني في الأصل انتقالًا من العماء إلى الكون، أصبح يُطبق فيما بعدُ على حوادث تاريخية كالخروج واجتياز البحر الأحمر وغزو بلاد كنعان والأَسر البابلي والرجوع من

---

[٧] H. Frankfort, Kingship and the Gods, p. 319.

[٨] S. Mowinckel, He that Cometh (Trád. G. W. Anderson, New York, 1956), p. 144.

المنفى ... إلخ. أما فون راد فقد أثبت أن حدثًا تاريخيًّا فريدًا من مثل «قيام يهوه وخادمه موسى بتأسيس مملكة على جبل سيناء، بعد أن أصبح مؤثرًا في الجماعة، لم يكن القصد منه أن يظل ماثلًا في الذاكرة عن طريق النقل الشفهي أو الرواية المكتوبة، بل لعله أن يكون خاضعًا للتجدد الطقسي في احتفال يجري لهذا الغرض.» على نفس النحو الذي كانت تتجدد فيه ولادة الكون عند الإمبراطوريات المجاورة. وقد كان «إيريك فوجان» على حقٍّ عندما أكَّد أن «الصيغ الرمزية التي اعتمدتها الدول الكبرى والعبران لا تتنافى فيها بينها ... فالتجديد الطقسي للنظام، أي تجديد العناصر الرمزية التي أَحكم صنعها في الحضارة الكوسمولوجية، مثلًا يجتاز كل التاريخ البشري بدءًا من العام البابلي الجديد، مرورًا بتجديد «البريث» Berith من قبل إشعيا والتجديد السري للمسيح حتى العودة إلى أمير مكيافيلي؛ لأن انهيار نظام الوجود والعودة إلى هذا النظام هما مشكلة أساسية للوجود البشري.»

تبعًا لذلك، إن الفروقات الكبيرة بين الأنظمة العبادية الرافدينية والعبرانية لا تنفي أن هذه الأنظمة يجمعها أمل مشترك يتمثل في تجدد ولادة العالم سنويًّا أو دوريًّا. باختصار، هناك اعتقاد باستعادة «البدء» المطلق، وهو ما ينطوي عليه دمار العالم القديم وإلغاؤه رمزيًّا. الغاية، إذَن، متضمنة في البدء والعكس بالعكس. وليس في هذا ما يبعث على الدهشة، ذلك أن الصورة المثالية لهذا البدء المسبوق والمتبوع بغاية هي السنة، الزمن الكوني الدائري، كما يمكننا إدراكه في إيقاع الفصول وانتظام الظاهرات السماوية.

لكن هنا يقتضي أن نقول شيئًا محددًا: إن كان من المحتمل أن يوجد حدس «السنة» بما هي دورة في أصل فكرة كون يتجدد دوريًّا، في السيناريوهات الأسطورية-الطقسية التي تقام بمناسبة العام الجديد؛ فإن فكرة جديدة تعترضنا، ذات أصل ومبنًى يختلفان اختلافًا بيِّنًا. هذه الفكرة هي فكرة «كمال البدايات»، وهي تعبير عن خبرة دينية أكثر صميمية وأبعد غورًا، تُغذيها الذكرى الخيالية لـ «فردوس مفقود»، لِغبطة سبقت الشرط البشري الراهن. هذا، ولربما لعب السيناريو الأسطوري-الطقس للعام الجديد دورًا هامًّا إلى أبعد حدود الأهمية في تاريخ البشرية؛ لأنه إذ يضمن تجديد الكون قد منح الإنسان الأمل باستعادة غبطة «البدايات». أن صورة «السنة-الدائرة» محمَّلة برمزية كونية-حياتية، ثنائية أليمة، «تشاؤمية» و«تفاؤلية» في نفس الوقت. ذلك أن انقضاء الزمان ينطوي على ابتعاد مطرد عن «البدايات»، وبالتالي على فقدان الكمال الأوَّلي. كل ما يمضي في الزمان يُضوي ويضمر وينتهي إلى هلاك. بديهي أن الأمر يتعلق بتعبير «حياتي» عن الواقع؛ لكن

يجب ألا ننسى أن الكائن، بالنسبة للبدائي، يتكشف — ويعبِّر عن نفسه — بلغة الحياة. الامتلاء والقوة نجدهما في البدء؛ ما يمكن أن ندعوه «تشاؤمًا» مرتبط بهذا المفهوم. لكن يجب أن نضيف على الفور: الامتلاء، على الرغم من أننا سرعان ما نفقده، إلا أنه قابل للاستعادة دوريًّا، للسنة نهاية، أي أنها متبوعة ببدء جديد تلقائيًّا.

إن فكرة «كمال البدايات»، تبدو قديمةً نوعًا ما. وهي فكرة واسعة الانتشار، على كل حال. ثم هي فكرة قابلة للتفسير على نحو غير محدود، مثلما هي قابلة لأن تلتحم بعدد لا حصر له من المفاهيم الدينية. ولسوف نتطرق إلى مناقشة بضع من هذه التقويمات. ولنقُل من فورنا أن فكرة كمال البدايات قد لعبت دورًا هامًّا في صياغة منتظمة للدورات الكونية التي تتسع باطراد. «السنة» العادية تتمدد تمددًا كبيرًا؛ إذ تلد «سنة عظمى»، أو دورات كونية من دهر لا يمكن حسابه. وكلما أصبحت الدورة الكونية أوسع وأرحب، مالت فكرة كمال البدايات إلى انطوائها على هذه الفكرة التكميلية: لكي يبدأ شيء جديد حقًّا، يجب القضاء نهائيًّا على بقايا وأطلال الدورة القديمة. بعبارة أخرى، إن كنا نرغب في الحصول على بداية مطلق، لا بد من أن تكون نهاية العالم نهاية جذرية. وما الإسكاتولوجيا (= نهاية العالم) إلا تصور سابق لولادة الكون (= كوسموغونيا) في المستقبل. لكن كل إسكاتولوجية تؤكد هذه الحقيقة: لا يحدث الخلق الجديد إلا بعد القضاء نهائيًّا على هذا العالم. لم يَعُد الأمر يتعلق بتجديد قوى ما قد ضمرت قوته ووهنت عظامه، بل بالقضاء على العالم القديم لكي يمكن خلقه من جديد كلية. إن امتلاك غبطة البدايات يتطلب القضاء على جميع ما كان موجودًا، وبالتالي على ما أصابه الانحطاط منذ خلق العالم؛ إنها الإمكانية الوحيدة للعودة إلى الكمال الأوَّلي.

والحق أن جميع مظاهر الحنين هذه، وجميع هذه الاعتقادات، نجدها ماثلة في السيناريوهات التي تصف تجدد العالم في كل سنة. لكن تدريجيًّا، وانطلاقًا من المرحلة الزراعية الأولى من الثقافة، وجدت هذه الفكرة طريقها، وهي أنه يوجد أيضًا دمار حقيقي (ليس دمارًا طقسيًّا وحسب)، وخلق جديد للعالم، وأنه يوجد «عود إلى الأصل» بالمعنى الحرفي للكلمة، أي انكفاء للكون إلى حالة اللاشكل، إلى الحالة العمائية، تعقبها ولادة كونية جديدة.

وليس كأساطير نهاية العالم ما يوضح لنا هذا المفهوم بصورة جلية. ولسوف نتناولها بالدرس في الفصل التالي، لا من أجل ما فيها من قيمة ذاتية، بل لأنها تكشف لنا عن وظيفة الأساطير عمومًا. حتى الآن، انصبَّ اهتمامنا على أساطير ولادة العالم وأساطير

الأصول، على الأساطير التي تروي لنا ما قد حدث فعلًا. إن ما يهمنا الآن أن نعرف كيف قُذف بفكرة «كمال البدايات» إلى مستقبل غير زماني. لقد لعبت أساطير نهاية العالم دورًا هامًّا في تاريخ البشرية. لقد جعلت من «دينامية الأصل» أمرًا بديهيًّا، في الحقيقة، انطلاقًا من لحظة معينة، لا يوجد «الأصل» وحيدًا في ماضٍ ميطيقي وحسب، وإنما يوجد أيضًا في مستقبل خرافي. يقال إن هذه هي النتيجة التي توصَّل إليها الرواقيون والفيثاغوريون الجدد؛ لصياغتهم فكرة العود الأبدي صياغة منتظمة. لكن مفهوم «الأصل» خصوصًا مرتبط بفكرة الكمال والغبطة. إن هذا هو السبب الذي من أجله أننا نجد في المفاهيم الإسكاتولوجية التي تعتبر ولادة جديدة للعالم في المستقبل مصادر جميع المعتقدات التي تقول بالعصر الذهبي، لا في الماضي وحسب (ولم تَعُد تقول به كذلك)، وإنما أيضًا (أو فقط) في المستقبل.

الفصل الرابع

إسكاتولوجيا وكوسموغونيا

نهاية العالم – في الماضي والمستقبل

يمكننا القول بإيجاز إن نهاية العالم، بالنسبة للبدائيين، قد حدثت على الرغم من أنها يجب أن تحدث في مستقبل بعيد يطول أو يقصر. إن الأساطير التي تتحدث عن وقوع كوارث كونية هي أساطير منتشرة على أوسع نطاق. فهي تحكي لنا كيف حصل دمار للعالم وقُضي على البشر جميعًا إلا زوجَين اثنَين أو عددًا قليلًا من الناس تُكتب لهم النجاة. ولعل أساطير الطوفان أكثرها عددًا، وتكاد أن تكون معروفةً في جميع أنحاء العالم (باستثناء أفريقيا فهي نادرة جدًّا). إلى جانب أساطير الطوفان، هناك أساطير أخرى تحكي عن دمار البشرية بواسطة كوارث على مستويات كونية: هزَّات أرضية، حرائق، دك الجبال ... إلخ. طبعًا، إن نهاية العالم على هذا النحو ليست بالنهاية الجذرية، بل هي نهاية للبشرية يعقبها ظهور بشرية جديدة. لكن غمر المياه للأرض بصورة كلية، أو حرقها بالنار كليًّا، يعقبه ظهور أرض عذراء، إنما يرمز إلى انكفاء إلى العماء وإلى ولادة كونية.

يرتبط الطوفان في عدد كبير من الأساطير بخطأ طقسي أثار غضب الكائن الأعلى. ويحدث أحيانًا نتيجة لشهوة كائن إلهي إلى وضع حدٍّ للبشرية لكن لو تفحصنا الأساطير التي تعلن الطوفان القادم؛ لتبيَّن لنا أن واحدًا من الأسباب الرئيسية يكمن في خطايا الناس وشيخوخة العالم ووهن قواه أيضًا. والطوفان قد فتح الطريق، في نفس الوقت، إلى خلق جديد للعالم وولادة جديدة للبشرية. بعبارة أخرى، تمثل نهاية العالم في الماضي، والنهاية التي سوف تحدث في المستقبل تمثل إسقاطًا هائلًا، على مستوى العالم الأكبر واحتدامًا دراميًّا استثنائيًّا، للنظام الأسطوري-الطقسي الذي نجده في أعياد العام الجديد. لكن الأمر لم يَعُد يتعلق هذه المرة بما يمكن أن ندعوه «النهاية الطبيعية» للعالم — «طبيعية»

لأنها تتزامن مع نهاية السنة، وبالتالي تُشكل جزءًا لا يتجزأ من الدورة الكونية — بل كارثة حقيقية أثارتها الكائنات الإلهية. هذا، وإننا لنشعر بالترابط بين الطوفان والتجديد السنوي للعالم في بعض الحالات النادرة جدًّا (ما بين النهرين، اليهودية، مندان). لكن أساطير الطوفان عمومًا مستقلة عن السيناريوهات الأسطورية-الطقسية للعام الجديد. وتفسير هذا أمر يسير، ذلك أن الأعياد الدورية للولادة الجديدة تحين رمزيًّا ولادة العالم؛ أي العمل المبدع الذي قامت به الآلهة، لا القضاء على العالم القديم؛ فقد كان هذا يختفي «طبيعيًّا» بمجرد أن تبلغ المسافة التي تفصل «البدايات» حدَّها الأقصى.

عند البدائيين، الأساطير التي تشير إلى نهاية قادمة للعالم قليلة جدًّا بالقياس إلى الأساطير التي تروي لنا نهاية ماضية. وقد لاح ف. ر. ليهمن أن هذه الندرة ربما ترجع إلى أن علماء الإثنولوجيا لم يطرحوا هذا السؤال في أبحاثهم. وقد يكون من الصعب أحيانًا تحديد ما إن كانت الأسطورة تعني كارثة ماضية أو قادمة. بناء على شهادة من أي. ه. مان، يؤمن الأندمانيون أن بشرية جديدة، تتمتع بشرط فردوسي، سوف تظهر بعد نهاية العالم. عندئذٍ لن تكون ثمة أمراض ولا عجز ولا موت. بل إن الأموات سوف يُبعثون بعد الكارثة. لكن «مان»، وهذا رأي يراه آ. رادكليف، ربما ضمَّ عدة روايات بعضها إلى بعض، كان جمعها من رواة مختلفين. ثم يبيِّن براون أن الأمر يتعلق بأسطورة تحكي نهاية العالم وخلقه خلقًا جديدًا، لكنها تنصرف إلى الماضي لا إلى المستقبل. لكن اللغة الأندمانية، كما يقول ليهمن، ليس فيها زمنٌ مستقبلٌ؛ لذلك لم يكن من السهل البتُّ بما إن كان الحدث يتعلق بالماضي أو المستقبل.

أندر الأساطير البدائية التي تتحدث عن نهاية العالم هي الأساطير التي لا تبين عن إشارات محددة تتعلق باحتمال خلق العالم خلقًا جديدًا. فقبيلة «الكادي»، في غينيا الجديدة، يؤمنون بأن الخالق، مالانغ فونغ، بعد أن خلق الكون والإنسان، انكفأ إلى أطراف العالم، إلى الأفق؛ حيث استغرق في سبات عميق. وكلما استيقظ من نومه تتزلزل الأرض. لكنه سوف يُفيق يومًا ويُطبِق السماء على الأرض ويقضي على جميع الأحياء. في إحدى جزر «كارولين»، وهي جزيرة نامولوت، اعتقاد بأن الخالق لسوف يقضي يومًا على البشرية بسبب من خطاياها. لكن الآلهة سوف تبقى، وهذا ينطوي على إمكانية خلق جديد. وفي جزيرة أخرى من جزر «كارولين»، وهي جزيرة أوربيك، ليس الخالق هو المسئول عن الكارثة بل ابنه. عندما يتضح له أن شيخ إحدى الجزر لم يَعُد يهتم برعيته، يُغرق الجزيرة بواسطة الإعصار. هنا أيضًا لسنا متأكدين إن كان الأمر يتعلق بنهاية نهائية؛ إلا أن فكرة العقاب على «الخطايا» تنطوي عمومًا على خلق بشرية جديدة في آخر الأمر.

أصعب من هذا تفسير اعتقادات «النغريتو» في شبه جزيرة ملاقا. هؤلاء يعلمون أن «كاراي» قد وضع حدًّا للعالم في يوم من الأيام؛ لأن الآدميين لم يعودوا يعملون بالوصايا. ثُمَّ إن «النغريتو» يعملون، في أثناء العاصفة، على الحيلولة دون وقوع الكارثة بتقريب قرابين الدم. والكارثة سوف تكون عالمية، ولا تُميِّز بين الخاطئين وغيرهم، وهي على ما يبدو لا تحمل بشارة بخلق جديد. إن هذا يُفسِّر لنا لماذا يصفون «كاراي» بالشرير، ويرى فيه «البلسكاي» العدو الذي «سلَبهم الفردوس».

وهناك مثال أقوى وأظهرُ نجده عند «الغواراني» في «ماتوغروسو». فهؤلاء إذ يعرفون أن الأرض سوف يُقضَى عليها حرقًا وغرقًا، يروحون يُفتشون عن «بلاد بلا خطيئة»، وهي نوع من الفردوس الأرضي، تقع فيما وراء المحيط. وقد بدأت هذه الرحلات الطويلة، التي أوحى بها الشامانيون والتي جرت بناءً على توجيهاتهم، في القرن التاسع عشر ودامت حتى عام ١٩١٢م. بعض القبائل يؤمن بأن الكارثة سوف يعقُبها تجديدٌ للعالم وبعثٌ للموتى. وبعضها الآخر ينتظر ويتمنى النهاية النهائية للعالم. في عام ١٩١٢م كتب نيمونداجو يقول: «ليس الغواراني وحدهم الذين يصيبهم الهِرم ويتعبون من الحياة، بل الطبيعة كلها تهرم وتتعب أيضًا. أكثر من مرة، عندما كان العرَّافون يُلاقون نندر أوبوبو، سمعوا الأرض تتضرع إليه قائلةً: لقد التَهمتُ من الجثث أكثر من قدرتي، لقد أتخمتُ. أبتاه، ألا فلينقضِ هذا الأمر! أما الماء فيتوسل إلى الخالق أن يمنحه الراحة وأن يبعد عنه كل غضب، وكذلك الشجر ... والطبيعة كلها.»

ولعلنا لا نكاد نجد عبارة أشد تأثيرًا من التعب الكوني والرغبة في الاستراحة المطلقة والموت. لكن الأمر يتعلق بالتحرر الذي لا محيص عنه من الافتتان الذي يعقب تمجيدًا مسيانيًّا طويلًا لا طائل وراءه. منذ قرن، كان «الغواراني» يبحثون عن الفردوس الأرضي، منتشرين وراقصين. كانوا أعادوا تقويم أسطورة «نهاية العالم» وجعلوها جزءًا من ميثولوجية ألفية.

تنطوي أكثر أساطير النهاية الأميركية إما على نظرية دورية (كما هو الحال عند الأزتيك)، وإما على اعتقاد بأن الكارثة سوف يعقبها خلقٌ جديدٌ، وإما، أخيرًا (كما في بعض أقاليم أميركا الشمالية)، على اعتقاد بولادة جديدة للعالم بدون أن تسبقها كارثة (في هذه الولادة الجديدة، الخُطاة وحدهم هم الذين يهلكون)، بحسب مأثورات الأزتيك، دُمِّر العالم ثلاث مرات أو أربعًا، والرابعة (أو الخامسة) يُنتظَر وقوعها في المستقبل. وكل واحد من هذه العوالم تحكمه «شمس»، يكون سقوطها أو اختفاؤها علامة على النهاية.

يتعذَّر علينا هنا أن نُعدِّد جميع الأساطير الأخرى الهامة في الأميركتين المتعلقة بنهاية العالم. هناك عدد معين من الأساطير يتكلم عن زوجين سوف يعمران العالم الجديد بالناس. ويعتقد «الشُّكتو» أن العالم سوف يُقضى عليه بحريق هائل، لكن الأرواح سوف تعود، والعظام سوف تكتسي باللحم، والمنبعثين سوف يعودون إلى السكن في بلادهم القديمة. ونجد أسطورة مماثلة عند الإسكيمو: سوف يبعث الناس بعظامهم (اعتقاد مختص بالثقافات القنصية). ويبدو أن الاعتقاد بأن الكارثة هي النتيجة الحتمية التي تترتب على «شيخوخة» العالم وهزال قواه اعتقادٌ واسع الانتشار. يقول «الشيروكي»: «عندما يشيخ العالم وتنفد قواه، يموت الناس، وتنقطع الحبال، وتغور الأرض في المحيط.» (يتصورون الأرض جزيرة كبيرة معلقة إلى قبة السماء بأربعة حبال). وفي إحدى الأساطير، يؤكد صانع الأرض للزوجين اللذين خلقهما أن «هذا العالم عندما تنفد قواه، لسوف أُعيد خلقكما خلقًا سويًّا، وعندما أُعيد خلقه، لسوف تعرفان ولادة جديدة.» من المبادئ الكوسموغونية الأساسية التي يؤمن بها «الكاتو»، أن الخلق يبدأ بسماء جديدة تحل محل السماء القديمة التي توشك أن تنهدَّ على الأرض. والملاحظ أن الأساطير الكوسموغونية المنتشرة على الساحل الباسيفيكي ترتدُّ روايات الكثير منها إلى مأثورات ذات صلة بخلق الأرض خلقًا جديدًا بعد الكارثة العظمى.

ملاك القول إن هذه الأساطير التي تتحدث عن نهاية العالم، وتنطوي في شيء من الوضوح على خلق عالم جديد، إنما تعبِّر عن نفس الفكرة القديمة، المنتشرة انتشارًا واسعًا عن «انحطاط» تدريجيٍّ للكون، يستوجب دماره وإعادة خلقه دوريًّا. ومن هذه الأساطير التي تتحدث عن كارثة نهائية، هي في نفس الوقت علامة على خلق جديد وشيك للعالم، خرجت ونمت الحركات التنبئية في أيامنا، والألفية في المجتمعات البدائية. ولسوف نعود إلى هذه الألفيات البدائية. لأنها تُشكِّل، إلى جانب الشلياسم[١*] الماركسي، التقويمات الجديدة الإيجابية الحديثة الوحيدة لأسطورة نهاية العالم. لكن علينا أولًا أن نذكِّر في إيجاز بالمكان الذي تحتله أسطورة نهاية العالم في الأديان الأكثر تعقيدًا.

[١*] العصر الذي يحكم فيه المسيح بعد نزوله من السماء. (المترجم)

نهاية العالم في الديانات الشرقية

من المحتمل جدًّا أن تكون عقيدة دمار العالم (برالايا) كانت معروفة في الأزمنة الفيدية (أثارفا فيدا ×، ٨، ٣٩–٤٠). فالحريق العالمي (رانياروك)، يعقبه خلق جديد، يُشكِّل جزءًا من الميثولوجيا الجرمانية. تدلنا هذه الوقائع على أن الهندو–أوروبيين لم يكونوا يجهلون أسطورة نهاية العالم. أخيرًا، عُثِر على أسطورة جرمانية تدور حوادثها حول المعركة الإسكاتولوجية، تشبه من جميع النواحي الروايات الموازية لها في كلٍّ من إيران والهند. لكن اعتبارًا من البراهمانا، وخصوصًا في «البورانا»، أحكَم الهنود صياغة عقيدة الأعصر (يوغا) الأربعة. الجوهري في هذه العقيدة هو خلق العالم وتدميره دوريًّا، والاعتقاد بـ «كمال البدايات». وبما أن البوذيين والجاينا يشتركون في نفس الأفكار، يحق لنا أن نستنتج بأن عقيدة خلق وتدمير العالم الأبديَّين هي فكرة تشترك فيها جميع الشعوب الهندو–أوروبية.

وبما أننا بحثنا هذه المشكلة في «أسطورة العَود الأبدي»، لن نعمد إلى تناولها ههنا، مكتفين بالتذكير فقط بأن الدورة التامة سوف تنتهي بـ «انحلال» (برالايا) يتكرر على نحو أكثر جذرية (مهابرالايا «الانحلال الأكبر») في نهاية الدورة الألف. تقول «المهابهاراتا» و«البورانا»: إن الأفق سوف يضطرم بالنار، وتظهر في السماء سبع شموس أو اثنتا عشرة شمسًا، تُجفف البحار وتحرق الأرض. ونار الحريق الكوني (سام وارتاكا) سوف تُدمر العالم عن بَكرة أبيه. ثم تهطل أمطار طوفانية تدوم اثنتَي عشرة سنة بلا توقف؛ فتغمر المياه الأرض ويُقضى على البشر أجمعين. فوق المحيط، يجلس فشنو فوق الحية الكونية سشنا، يغط في نوم عميق، ثم يعود كل شيء من جديد إلى ما لا نهاية (فشنو بورانا ٧١، ٤، ١–١١).

أما أسطورة «كمال البدايات» فلعلنا نتعرف عليها في النقاء والذكاء والغبطة وطول عمر الإنسان في أثناء الدهر الأول (krta xyga) وعلى مجرى الدهور أو الأعصر التالية يحصل تدهور تدريجي يصيب ذكاء الإنسان وأخلاقه بمقدار ما يصيب أبعاده الجسمانية وطول عمره. تعبر الجاينية عن «كمال البدايات»، وعن الانحطاط النهائي للعالم، بلغة مسرفة جدًّا. على حد قول هيما كندرا، كان للإنسان في البداية قامة طولها ستة أميال وتدوم حياته مائة ألف «فُربا» (الفُربا الواحدة تساوي ٨٤٠٠٠٠٠ سنة). لكنه في نهاية الدورة لا تكاد تبلغ قامته سبع أذرعة (مقياس ٥٠ سم)، ولا يتجاوز عمره مائة سنة. ويُلحُّ البوذيون أيضًا على تناقص هائل يطرأ على عمر الإنسان: من ٨٠٠٠٠ سنة، بل حتى أكثر، في مطلع الدورة إلى ١٠ سنوات في نهايتها.

العقيدة الهندية المتعلقة بأطوار العالم، الخلق، الانحطاط، الدمار، والخلق من جديد؛ هذه العقيدة تُذكِّرنا إلى حدٍّ ما بالمفهوم البدائي المتعلق بتجديد العالم سنويًّا، لكن مع فروق هامة. في النظرية الهندية، لا يلعب الإنسان دورًا في إعادة الخلق دوريًّا. في العمق، لا يرغب الإنسان في هذه الإعادة الأبدية للخلق، بل يتطلع إلى تجنب الدورة الكونية. أكثر من هذا، الآلهة نفسها لا يبدون أنهم خالقون حقيقيون، بل أدوات يعمل السياق الكوني بواسطتهم. إذَن، بالنسبة للهند، يحق لنا أن نخلُص إلى القول إنه لا يوجد نهاية جذرية للعالم، بالمعنى المخصوص للكلمة؛ لا توجد إلا حقب طويلة نوعًا ما بين دمار العالم وظهور عالم آخر. «النهاية» لا معنى لها إلا فيما يتعلق بالشرط البشري؛ إذ بوسع الإنسان أن يوقف سياق التقمص transmigration.

كذلك نجد أسطورة كمال البدايات بكل وضوح في ما بين النهرين وعند العبران وعند الإغريق. بحسب المأثورات البابلية، الملوك الثمانية أو العشرة الذين حكموا قبل الطوفان حكموا بين ١٠٨٠٠ و٧٢٠٠٠ سنة، بينما لم يحكم ملوك الأسر الأولى الذين جاءوا بعد الطوفان أكثر من ١٢٠٠ سنة. نضيف إلى ذلك أن البابليين كانوا يعرفون أيضًا أسطورة فردوس بدئي، وظلوا يحتفظون بذِكر سلسلة من الدمارات وإعادات الخلق (ست مرات، احتمالًا) متعاقبة للعرق البشري. والعبران يشتركون في أفكار مماثلة: فقدان الفردوس الأصلي، نقصٌ تدريجيٌّ في طول الحياة، طوفانٌ يقضي على البشرية كلها باستثناء بضعة ممتازين. أما في مصر، فلا نجد أسطورة «كمال البدايات»، بل نجد مأثورًا أسطوريًّا عن طول خرافي لأعمال الملوك الذين جاءوا قبل مينا.

في اليونان نجد مأثورَين ميطيقيَّين متميزَين لكنهما مُتتامَّان: (١) نظرية الأعصر التي تنطوي على أسطورة كمال البدايات، (٢) عقيدة الأدوار. يصف هزيود، وهو الأول في هذا الباب، تدهور البشرية التدريجي على مدى خمسة أعصر. العصر الأول، والعصر الذهبي، ويحكمه كرونوس، كان نوعًا من الفردوس. كان الناس في هذا العصر يعمِّرون طويلًا، لا تدركهم الشيخوخة أبدًا، ويشبه وجودهم وجود الآلهة. أما النظرية الدورية فتظهر مع هيراقليط الذي كان له تأثيرٌ كبيرٌ على عقيدة الرواقيين في «العود الأبدي». عند أمبدوقليس نجد اجتماع الموضوعتَين الميطيقيتَين: نظرية الأعصر، والأدوار غير المنقطعة من الخلق والدمار. لسنا في صدد بحث الأشكال المختلفة التي اتخذتها هاتان النظريتان، خصوصًا بعد التأثيرات الشخصية التي أُدخلت عليهما. حسبنا أن نذكر بأن الرواقيين قد أخذوا عن هيراقليط فكرة نهاية العالم بالحريق (أكبيروسس)، وأن أفلاطون (تيماوس)

كان يعرف أن النهاية سوف تكون بالطوفان. لهاتَين الكارثتَين إيقاعٌ يتوافق نوعًا ما مع إيقاع السنة العظمى. بحسب نصٍّ مفقود لأرسطو (protrept)، الكارثتان قد حدثتا في اعتداليْن: الحريق في الاعتدال الصيفي، والطوفان في الاعتدال الشتوي.

القيامة اليهودية-المسيحية

نجد بعضًا من هذه الصور القيامية عن نهاية العالم في الرؤى الإسكاتولوجية اليهودية-المسيحية. لكن اليهودية-المسحية تكشف عن ابتداع رئيسي فحواه أن نهاية العالم سوف تحدث مرة واحدة، تمامًا مثلما كانت ولادة العالم مرة واحدة. والكون الذي سوف ينبثق من قلب الكارثة لسوف يكون هو الكون الذي خلقه الله في بداية الزمان، نقيًّا، مولودًا جديدًا، صحيحًا، مُعافًى، مثلما كان في مجده الأول. هذا الفردوس الأرضي لن يحل به دمار بعد ذلك، ولن تكون له نهاية. والزمان لن يعود هو الزمان الدوري، زمان العود الأبدي، بل زمان خطي lnéaire غير قابل للرجعة. ثم إن الإسكاتولوجيا (= نهاية الزمن) تمثل انتصارًا لتاريخ مقدس. ولسوف تكشف نهاية العالم عن القيمة الدينية لأفعال الإنسان، ويُحكم على الناس على حسب أعمالهم. الأمر هنا لم يَعُد يتعلق بولادة كونية جديدة تنطوي بدورها على ولادة جديدة لجماعة بشرية معينة (أو البشرية برمتها) بل يتعلق بدينونة، بعملية انتخاب: المختارون وحدهم سوف يحيون في غبطة أبدية. والمختارون، والأخيار، سوف يُخلَّصون، وإيمانهم بقصة مقدسة هو الذي يخلصهم: لقد ظلوا مُخلِصين لملكوت السماء على رغم ما في هذا العالم من قوى إغراءات.

فرقٌ آخر عن الأديان الكونية: بالنسبة لليهودية-المسيحية، تشكل نهاية العالم جزءًا من السر المسياني. بالنسبة لليهود، يعلن مقدِم المسيح نهاية العالم واستعادة الفردوس. بالنسبة للمسيحيين، تسبق نهاية العالم المقدم الثاني للمسيح والدينونة الأخيرة. لكن بالنسبة لهؤلاء كما بالنسبة لأولئك، ينطوي انتصار التاريخ المقدس — يظهر هذا جليًّا في نهاية العالم — على نوع من استعادة الفردوس. الأنبياء يعلنون أن الكون سوف يتجدد: لسوف توجد سماء جديدة وأرض جديدة. كل شيء سوف يتوفر بكميات هائلة كما في جنة عدن (عاموس ٩: ١٣ وما بعدها؛ إشعيا ٣٠: ٢٣ وما بعدها، ٣٥: ١، ٢، ٧. ٤٥: ١٧. ٤٦: ٢٢. إلخ ...) والبهائم والوحوش سوف تعيش بعضها مع بعض في سلام «يَسُوقُهَا صَبِيٌّ صَغِيرٌ .» (إشعياء ١١: ٦). المرض والعجز سوف يختفيان إلى الأبد؛

فالأعرج يقفز كالأيل، وَآذَانُ الصُّمِّ تَتَفَتَّحُ، ولن يكون ثمة بكاء ولا دموع (إشعياء ٣٠: ١٩؛ ٣٥: ٣ وما بعد). إسرائيل الجديدة سوف تُبنى على جبل صهيون، لأن الفردوس كان موجودًا على جبل (إشعياء ٣٥: ١٠، مزامير ٤٣: ٢). وبالنسبة للمسيحيين أيضًا، التجديد الكلي للكوسموس واستعادة الفردوس هما السمتان الجوهريتان على الآخرة. جاء في رؤيا يوحنا: «ثُمَّ رَأَيْتُ سَمَاءً جَدِيدَةً وَأَرْضًا جَدِيدَةً، لأَنَّ السَّمَاءَ الأُولَى وَالأَرْضَ الأُولَى مَضَتَا ... وَسَمِعْتُ صَوْتًا عَظِيمًا مِنَ السَّمَاءِ قَائِلًا: وَالْمَوْتُ لاَ يَكُونُ فِيمَا بَعْدُ، وَلاَ يَكُونُ حُزْنٌ وَلاَ صُرَاخٌ وَلاَ وَجَعٌ فِيمَا بَعْدُ، لأَنَّ الأُمُورَ الأُولَى قَدْ مَضَتْ. وَقَالَ الْجَالِسُ عَلَى الْعَرْشِ: هَا أَنَا أَصْنَعُ كُلَّ شَيْءٍ جَدِيدًا!» (٢١: ١–٥).

لكن هذا الخلق الجديد سوف يقوم على أنقاض الأول. فاجتماع نُذُر الكارثة النهائية يذكِّرنا بدمار العالم الذي يصفه الهنود. فهناك القحط والجوع، وهناك قِصرُ الأيام. والعصر الذي يسبق النهاية مباشرة سوف يحكمه عدو المسيح. لكن المسيح سوف يأتي ويُطهر العالم بالنار. وكما عبَّر عن ذلك أفرام السرياني: «يصطخب البحر ثم ينشف، وتنهدُّ أركان السماء والأرض، وينتشر الدخان في كل مكان ويعم الظلام. طوال أربعين يومًا يرسل الرب على الأرض نارًا ليطهرها من رجس الآثام والخطايا.» هذه النار المدمرة نجدها مرة أخرى في رسالة بطرس (٣: ٦–١٤). لكنها تُشكل عنصرًا هامًّا في العرافة السيبيلية والرواقية والأدب المسيحي اللاحق، وربما كانت من أصل إيراني.

إن حكومة عدو المسيح تساوي إلى حدٍّ ما عودة إلى العماء؛ إذ يظهر في هيئة تِنِّين أو شيطان، وهذا يُذكِّرنا بالأسطورة القديمة التي يصطرع فيها الله مع التِّنِّين. وقد حدث هذا الصراع في البداية قبل خلق العالم، ولسوف يحدث ثانية في النهاية. ثم إننا حين ننظر إلى عدو المسيح على أنه المسيح المزيف[٢*] فإن حكومته سوف تمثل الانقلاب الكلي للقيم الاجتماعية والأخلاقية والدينية، بعبارة أخرى، العودة إلى العماء. على مدى القرون، تواحد عدو المسيح مع شخصيات تاريخية مختلفة، ابتداءً من نيرون حتى البابا (فعل ذلك لوثر). وهنا يجدر بنا أن نشير إلى هذه الحقيقة: اعتُبرت حقب تاريخية معينة، وخصوصًا المأساوية، واقعة تحت حكم عدو المسيح، لكن الناس كانوا دائمًا يأملون بأن يكون حكمه في نفس الوقت بشيرًا بمَقدم وشيك للمسيح. فالكوارث الكونية، والمصائب،

[٢*] في المأثور الإسلامي: «الأعور الدجال». (المترجم)

والإرهاب التاريخي، والانتصار البادي للشر؛ كل ذلك كان يشكل اجتماعًا لأشراط الساعة التي يجب أن تسبق عودة المسيح والألفية.

الألفيات المسيحية

لكن المسيحية، بعد أن أصبحت الدين الرسمي في الإمبراطورية الرومانية، شجبت عقيدة الألفية واعتبرتها هرطقة (أو حرتقة)، على الرغم من أن آباءً عظامًا كانوا آمنوا بها في الماضي. لكن الكنيسة قبلت بـ «التاريخ»، ولم تَعُد نهاية العالم هي الحدث الذي كان عليها انتظاره في عهود الاضطهاد. العالم، هذا العالم، بكل خطاياه ومظالمه وهمجيته، سوف يستمر، والله وحده هو الذي يعلم متى ينتهي، وكان هناك شيء أكيد واحد هو أن هذه النهاية لن تحصل غدًا. بانتصار الكنيسة تحقق ملكوت السماء على الأرض، وبمعنًى ما تحقق دمار العالم القديم. ولعلنا نستطيع أن نتبين في رفض الكنيسة رسميًّا لعقيدة الألفية أول ظهور لعقيدة التقدُّم. كانت الكنيسة قد قبِلت بالعالم على ما كان عليه، وهي تسعى إلى جعل الوجود البشري أقل شقاءً مما كان عليه في أثناء الأزمات التاريخية الكبرى. كانت الكنيسة قد احتلت هذا الموقع من أجل مقاومة الأنبياء وأصحاب الرؤى والمنذِرين بالقيامة من كل نوع.

بعد بضعة قرون، أي عقب انفجار الإسلام في المتوسط، وخصوصًا بعد القرن الحادي عشر، عادت الحركات الألفية والإسكاتولوجية إلى الظهور ثانيةً، وكانت هذه المرة موجهة ضد الكنيسة أو ضد سلطتها. في هذه الحركات يمكننا أن نتبين عددًا من الملاحظات المشتركة: يبشِّر دعاة هذه الحركات بإقامة الفردوس على الأرض، بعد عهد من المحَن والكوارث الرهيبة. وقد كان «لوثر» أيضًا ينتظر نهاية وشيكة للعالم. وعلى مدى قرون عديدة نجد نفس الفكرة الدينية، وهي أن هذا العالم، عالم التاريخ، عالم غير عادل، مقيتٌ، شيطانيٌّ، لكنه — لحسن الحظ — ماض إلى نهايته المحتومة. ها هي ذي الكوارث قد بدأت، هذا العالم القديم يتصدع من كل جانب، وعما قريب سوف يبيد. سوف تندحر قوى الظلام نهائيًّا، وينتصر «الأخيار»، وعندئذٍ يستعاد الفردوس. إن جميع الحركات الألفية والإسكاتولوجية دليلٌ على نزعة تفاؤلية؛ لأنها تقاوم إرهاب التاريخ مستعينةً بقوة لا يمكن أن يستثيرها إلا حالة من اليأس بلغت أقصى مدًى لها. لكن، منذ قرون، والعقائد المسيحية الكبرى لم تَعُد تعرف التوتر الإسكاتولوجي. فانتظار نهاية العام ودنو يوم القيامة لم يعودا يميزان أيًّا من الكنائس المسيحية الكبرى. لكن الألفية لا تكاد توجد إلا في بعض الفرق المسيحية المتأخرة.

لكن الميثولوجيا الإسكاتولوجية والألفية ما لبثت حتى ظهرت ثانيةً في الأزمنة الأخيرة في أوروبا، على هيئة حركات سياسية توتاليتارية (= كليانية)، أهمها اثنتان: النازية والشيوعية. رغم أن هاتين الحركتين دنيويتان جذريًّا في الظاهرة، إلا أنهما محملتان بعناصر إسكاتولوجية؛ إذ تعلنان نهاية لهذا العالم وبداية لعهد من الوفرة والغبطة. يقول نورمان كوهن Cohn. وهو مؤلف أحدث كتاب عن الألفية، في صدد الاشتراكية القومية والماركسية-اللينينية: «تحت المصطلحات العلمية المزيفة التي تستخدمها إحداهما أو الأخرى، نستطيع أن نتبين رؤية للأشياء تُذكِّرنا بصورة مفردة بالجهود الضائعة التي كان الناس منكبين عليها في القرون الوسطى: الصراع النهائي الحاسم الذي يخوضه المختارون (سواء أكانوا «آريين» أم «بروليتاريا») ضد جحافل الشيطان (يهودًا أو بورجوازيين)، وما نشوة السيطرة على العالم، أو العيش في مساواة مطلقة، أو الاثنتين معًا، التي يُمنحها المختارون، بموجب إرادة من العناية الإلهية، ويجدون فيها ثوابًا على جميع ما عانوه من آلام — ما ذلك إلا تحقيق المخططات النهائية للتاريخ في عالم متحرر من الشر في نهاية المطاف — دونكم بعض أوهام قديمة ما زلنا نداريها حتى اليوم.»[٣]

الألفية عند «البدائيين»

لكن أسطورة نهاية العالم ما زالت تحظى بازدهار كبير خارج نطاق العالم الغربي. نريد بذلك ذلك العدد الذي لا يُحصى من الحركات الفطرية والألفية، وأشهرها «عبادات الحمولة» cargo cults الميلانيزية، والحركات التي نجدها في أقاليم أخرى من أقويانوسيا، أو في المستعمرات الأوروبية القديمة في أفريقيا. من المحتمل جدًّا أن تكون هذه الحركات قد ظهرت بعد احتكاكات طويلة نوعًا ما بالمسيحية. وعلى الرغم من أن غالبية هذه الألفيات المحلية تكاد أن تكون موجهة دومًا ضد البِيض وضد المسيحيين، إلا إنها مكوَّنة من عناصر إسكاتولوجية مسيحية. وفي حالات معينة، يتمرد الأهلون على موفدي الإرساليات، لا لشيء إلا لأن هؤلاء لا يسلكون كما يسلك المسيحيون الحقيقيون، ولا يؤمنون مثلًا بالمَقدم الوشيك للمسيح وبانبعاث الموتى. في ميلانيزيا، تمثلت «عبادات الحمولة» الأساطير والطقوس المتعلقة بالعام الجديد. رأينا، فما تقدم، أن أعياد العام الجديد تنطوي على

[٣] Les Fanatiques de L'Apocalypse (Paris, 1963) Par Norman Chohn.

إعادة خلق العالم رمزيًّا. وأتباع «عبادات الحمولة»، هم أيضًا، يؤمنون بأن الكون سوف يحل به دمارٌ ثم يُعاد خلقه، وأن القبيلة سوف تستعيد نوعًا من الفردوس، أمواتٌ يُبعثون، ولن يكون هناك موتٌ ولا مرضٌ.

لكن هذا الخلق الجديد، وهو في الواقع استعادة للفردوس، شأنه كشأن الإسكاتولوجيات الهندو -إيرانية واليهودية-المسيحية، سوف تسبقه سلسلة من الكوارث الكونية: زلزالٌ يهد الأرض ويدك الجبال، أمطارٌ من لهب، الجبال تطمر الأودية، هلاك البِيض والأهالي غير المجتمعين لصلاة ... إلخ.

تتميز مورفولوجية الألفيات البدائية بكونها غنية وبالغة التعقيد. والذي يهمنا هنا إبراز بعض الحقائق: أولًا، يمكن اعتبار الحركات الألفية تطويرًا للسيناريو الميطيقي-الطقسي المتعلق بتجديد العالم دوريًّا. ثانيًا، التأثير، المباشر أو غير المباشر، للإسكاتولوجيا المسيحية يكاد يبدو دائمًا أمرًا لا شك فيه. ثالثًا، أتباع الحركات الألفية قومٌ مُعادون للغرب، على الرغم من انجذابهم للقيم الغربية ورغبتهم في اعتناق ديانة البِيض وثقافتهم بمقدار رغبتهم في الحصول على ثرواتهم وأسلحتهم. رابعًا، يؤسس لهذه الحركات دائمًا شخصيات دينية قوية من النموذج النبوي، وينظمها أو يوسعها سياسيون من أجل أغراض سياسية. خامسًا، جميع هذه الحركات ترى أن الألفية قريبةٌ، لكنها لا تقوم إلا بعد وقوع كارثة كونية أو تاريخية.

لا جدوى من الإلحاح على ما لهذه الحركات من صفة سياسية واجتماعية واقتصادية؛ لأنها صفات بديهية. لكن قوة هذه الحركات وإشعاعها وإبداعيتها، لا تكمن حصرًا في هذه العوامل الاجتماعية-الاقتصادية، بل بوصفها حركات دينية. فأتباعها ينتظرون ويعلنون نهاية العالم حتى يَصِلوا إلى شرط اقتصادي واجتماعي أفضل؛ لكنهم يأملون على وجه الخصوص بخلق للعالم جديد وباستعادةٍ للغبطة البشرية. يحسون الحاجة إلى الخيرات والأرزاق، لكنهم يحسون أيضًا إلى الخلود والحرية والغبطة الفردوسية. وهم يرون أن نهاية العالم تتيح بداية وجود بشري مليء بالغبطة، وجود تام، لا نهاية له.

نضيف إلى ذلك أن فكرة ولادة العالم ولادة جديدة، وخلقه خلقًا جديدًا، حتى وإن لم تكن واردة مسألة نهاية العالم نهاية مفجعة؛ لتُشكل العنصر الجوهري للحركة. والنبي، أو المؤسس لنِحلةٍ من هذا النوع يُعلن «عودة إلى الأصول» وشيكة، وبالتالي استرجاعًا للحالة «الفردوسية» الأصلية. صحيحٌ أن هذه الحالة الفردوسية الأصلية تمثل، في عدد من الحالات، الصورة المثالية للوضع الثقافي والاقتصادي الذي كان سائدًا قبل وصول

البِيض، إلا أن هذا ليس هو المثال الوحيد على أسطرة «الحالة الأصلية» و«التاريخ القديم» واعتبارهما «عصرًا ذهبيًّا». لكن الذي يهمنا هنا ليس الحقيقة «التاريخية» التي يَصِلون أحيانًا إلى عزلها وتخليصها من هذه الصور الباذخة، بل حقيقة كون نهاية العالم (وهو هنا عالم الاستعمار) وانتظار عالم جديد ينطويان على عودة إلى الأصول. فالشخصية المسيانية تتواحد مع البطل الثقافي أو السلف الميطيقي الذي ينتظر عودته. إذ إن عودته تساوي تحيينًا للزمن الميطيقي، زمن الأصول، وبالتالي خلق العالم خلقًا جديدًا. ويعتبر الاستقلال السياسي والتحرر الثقافي اللذان تعلنهما الحركات الألفية على الأقوام المستعمرة استرجاعًا لحالة الغبطة الأصلية. باختصار، هذا العالم، العالم القديم، حتى وإن لم يُدمَّر دمارًا قياميًّا مرئيًّا، يبيد رمزيًّا ويُقام في محله العالم الفردوسي، عالم الأصول.

«نهاية العالم» في الفن الحديث

ليس في المجتمعات الغربية شيءٌ كالتفاؤل الذي تبشر به الإسكاتولوجيا الشيوعية والألفيات البدائية. على العكس، إن فيها خوفًا يتهددها باطراد، خوفًا من نهاية كارثية للعالم تفضي إليها الأسلحة الحرارية-النووية. وفي ضمير الغربي أن هذه النهاية سوف تكون نهاية جذرية ونهائية، لن يعقبها خلقٌ للعالم جديدٌ. لا يسعنا هنا أن نتولى تحليلًا منهجيًّا للكثرة من التعابير التي تصوِّر الخوف الذري في العالم الحديث. لكن هناك ظاهرات ثقافية غربية أخرى لعلها ذات أهمية خاصة لما نحن بصدده. إن في ذهني الآن تاريخ الفن الغربي على وجه الخصوص. منذ بداية القرن والفنون التشكيلية، وكذا الأدب والموسيقى، تشهد تغييرات جذرية حتى ليمكننا الكلام على «تدمير للغة الفنية». ولقد ابتدأ هذا «التدمير للغة» بالرسم ثم امتد إلى الشِّعر والرواية حتى انتهى إلى المسرح مع «إيونسكو». في بعض الحالات يكون الأمر متعلقًا بإلغاء حقيقي للعالم الفني القائم؛ بحيث لو تأملنا في بعض الأعمال الحديثة، لنَشأ عندنا انطباع بأن الفنان أراد أن يجعل من تاريخ الرسم كلِّه صفحة بيضاء. إن هذا أكثر من تدمير، إنه انكفاء إلى العماء Chaos، إلى نوع من الاختلاط البدئي. ومع ذلك فإننا نذهب إلى أن الفنان هو في سبيل البحث عن شيء لم يجد التعبير عنه بعد. لقد كان عليه أن يرمي في هاوية العدم تلك الأطلال والأنقاض التي راكمتها الثورات التشكيلية السابقة. لقد كان عليه أن يصل إلى وضع رُشيميٍّ للمادة حتى يستطيع أن يبدأ ثانية تاريخ الفن انطلاقًا من الصفر. وإننا لنشعر لدى كثير من الفنانين

الحديثين أن «تدمير اللغة التشكيلية» ما هو إلا مرحلة أولى من سياق أكثر تعقيدًا، وأن خلق عالم جديد يجب أن يعقبها اضطرارًا.

في الفن الحديث يمثل التشاؤم والعدمية عند الثوريين والإباديين الأوائل مواقف قد طواها الزمان. في أيامنا هذه، ما من فنان كبير إلا ويؤمن بانحطاط فنِّه واختفائه الوشيك. من هذه الوجهة، يشبه موقفه موقف «البدائيين»: يساهمون في تدمير العالم — أي تدمير عالمهم هُم، عالمهم الفني — حتى يخلقوا منه عالمًا آخر. هذه الظاهرة الثقافية بالغة الأهمية؛ لأن الفنانين هم الذين يمثلون القوى المبدعة الحقيقية في الحضارة أو المجتمع. الفنانون، من خلال إبداعهم، يسبقون ما سوف يحدث — أحيانًا بعد جيل أو جيلين — في القطاعات الأخرى من الحياة الاجتماعية والثقافية.

ولعل مما له أهمية كبيرة أن يتزامن تدمير اللغات الفنية مع نشأة التحليل النفسي. فقد قوَّمت سيكولوجية الأعماق الاهتمام بالأصول، وهو اهتمام يَسِمُ إنسان المجتمعات القديمة. وأنه لأمر يبعث على الافتتان أن ندرس عن كثب سياقًا يُعاد فيه تقويم أسطورة نهاية العالم في الفن المعاصر. لسوف يتضح لنا أن الفنانين، من غير أن يكونوا المعصوبين الذين قد يصفهم البعض أنهم كذلك أحيانًا، أصح نفسيًّا من كثير من الناس المعاصرين. لقد أدركوا أنَّ بداية جديدة حقيقية لا يمكن أن تحدث إلا بعد نهاية حقيقية. والفنانون، وهم الأوائل في الحديثين، قد انصرفوا كليًّا إلى تدمير عالمهم هم تدميرًا واقعيًّا، حتى يخلقوا لأنفسهم عالمًا فنيًّا جديدًا يستطيع فيه الإنسان أن يوجد ويفكر ويحلم في وقت واحد.

الفصل الخامس

إمكانية التحكم في الزمان

الإيقان من بداية جديدة

المقارنة التي رسمنا خطوطها الرئيسة توًّا بين «تفاؤلية» الأقوام الطالعة حديثًا من الاستعمار، وتفاؤلية الفنانين الغربيين، كان بإمكاننا توسيعها وتطويرها. في الحقيقة، هناك مقابلات أخرى تفرض نفسها علينا بين عقائدَ معينة تؤمن بها المجتمعات التقليدية ومظاهر معينة من الثقافة الحديثة. لكننا احتفظنا بإجراء هذه المقابلات لما بعدُ؛ لكيلا نقطع تسلسل البحث الذي التزمناه. ذلك إننا إن كنا درسنا الموضوعة الميطيقية المتعلقة بنهاية العالم؛ فما ذلك إلا لكي نبين العلاقة بين الإسكاتولوجيا والكوسموغونيا. وتذكر هنا أننا كنا أكَّدنا، في الفصل الثالث، على الأهمية القصوى للسيناريو الميطيقي-الطقسي للولادة السنوية التي يُولَدها العالم؛ حيث رأينا أن هذا السيناريو ينطوي على موضوع رئيسي هو موضوع «كمال البدايات»، إن هذا الموضوع، ابتداءً من لحظة تاريخية معينة، يصبح موضوعًا «متحركًا»، أي قابلًا لأن يعني كمال البدايات في الماضي الميطيقي مثلما يعني أيضًا كمال البدايات في المستقبل، وذلك بعد دمار هذا العالم، في «جولتنا» الطويلة التي قمنا بها على أساطير نهاية العالم، التي حللناها في الفصل الأخير، أردنا أن نبين أن الجوهري، حتى في الإسكاتولوجيات، ليس هو واقعة النهاية بحد ذاتها، بل اليقين ببداية جديدة. وهذه البداية هي، تخصيصًا، نسخة عن البداية المطلقة؛ أي ولادة الكون (= كوسموغونيا). يمكننا القول هنا أيضًا إننا نلاقي الموقف العقلي نفسه الذي يَسِمُ الإنسان القديم؛ أي القيمة الاستثنائية التي يمنحها إلى «معرفة الأصول». في الحقيقة، عند إنسان المجتمعات القديمة، تهب معرفة أصل الشيء (حيوان، نبات، شيء كوني ... إلخ) نوعًا من السيطرة السحرية عليه: نعرف أين يوجد، وكيف يمكن أن نظهره في المستقبل. يمكن تطبيق نفس الصيغة على الأساطير الإسكاتولوجية: معرفة ما قد حدث «في الأصل»،

معرفة ولادة العالم، تمنحنا العلم بما سوف يحدث في المستقبل. إن «تحرك» أصل العالم (من الماضي إلى المستقبل) يترجم أمل الإنسان بأن عالمه سوف يبقى دائمًا حتى ولو دُمر دوريًّا، بالمعنى المخصوص للكلمة. حل يائس؟ لا؛ لأن فكرة دمار العالم ليست فكرة تشاؤمية في الأساس. العالم، بحكم ديمومته، ينحط وتُنهك قواه؛ وهذا ما يفسر لنا لماذا يجب أن يتجدد خلقه رمزيًّا في كل سنة. لكنه استطاع أن يقبل فكرة الدمار القيامي للعالم، لأنه كان يعرف ولادة الكون، أي «سر» أصل العالم.

فرويد ومعرفة «الأصل»

ليس يُجدي أن نؤكد أكثر مما أكدنا على القيمة «الوجودية» لمعرفة الأصل في المجتمعات التقليدية. فالمسلك ليس قديمًا على وجه الحصر، لأن حب معرفة أصل الأشياء هو أيضًا من سمات الحضارة الغربية. فقد شهد القرن الثامن عشر، وخصوصًا التاسع عشر، كثرة في الأبحاث المتعلقة بأصل الكون والحياة والأنواع والإنسان، بمقدار ما شهد الأبحاث المتعلقة بأصل الحياة الاجتماعية واللغة والدين وجميع المؤسسات البشرية. لقد سعى الإنسان خلال هذَين القرنَين إلى معرفة أصل وتاريخ كل ما يحيط بنا: أصل النظام الشمسي بمقدار سعيه إلى معرفة أصل مؤسسة كالزواج مثلًا، أو لعبة يلعبها الأطفال كلعبة «أم الإجر».

في القرن العشرين، اتخذت الدراسة العلمية للبدايات وجهة أخرى. بالنسبة للتحليل النفسي، مثلًا، الأوَّلي الحقيقي هو «الأوَّلي البشري». الطفل يعيش في زمن مطيقي-فردوسي.[1] فقد أحكم التحليل النفسي صُنع تقانيات بوسعها أن تبين لنا «بدايات» تاريخنا الشخصي، وخصوصًا التعرف على الحدث الذي وضع حدًّا لغبطة الطفولة وأعطى الوجهة القادمة لوجودنا. لو عبَّرنا عن ذلك بلغة الإنسان القديم، لأمكننا القول أنه كان

[1] لهذا السبب تكشف الحافية (العقل الباطن) عن بِنية ميثولوجية خاصة. ويمكننا الذهاب إلى أبعد من هذا إلى حد التوكيد بأن الخافية ليست ميثولوجية، وحسب، وإنما بعض محتوياتها محملة بقيم كونية؛ بعبارة أخرى، تعكس أنماط وسياقات ومصائر الحياة والمادة الحية. حتى ليُمكن القول إن الاحتكاك الحقيقي الذي يقوم به الإنسان الحديث مع القدسية الكونية، إنما يحدث من خلال الخافية، سواء أكان الأمر يتعلق بأحلامه أو حياته الخيالية أو إبداعاته التي تتفجر من الخافية (شِعر، ألعاب، عروض مسرحية إلخ ...). (المؤلف)

ثمة «فردوس» (بلغة التحليل النفسي، مرحلة ما قبل الولادة، أو المرحلة الممتدة حتى الفطام)، ثم حدث «انقطاع» أو «كارثة» (الرضِّية الطفولية). ومهما يكن موقف الرجل البالغ من هذه الحوادث الأولية، فإنه لا يقلل من قيمتها في تكوين وجوده.[٢]

ولعل من المهم أن نتبين أن التحليل النفسي وحده، من بين جميع علوم الحياة، يؤدي إلى الفكرة القائلة إن «بدايات» كل كائن بشري هي بدايات سعيدة، ممتلئة بالغبطة، وتُشكِّل نوعًا من الفردوس. بينما تُصرُّ علوم الحياة الأخرى على هشاشة البدايات ونقصها، وسياق التطور، أو الصيرورة، هو الذي يتولى تصحيح هذه البدايات وما تتصف به من فقر مؤلم.

ما يهمنا من أفكار فرويد فيما نحن بصدده فكرتان: أولاهما، غبطة «الأصل» و«بدايات» الكائن البشري، والثانية، إمكان إحياء حوادث رضِّية من الطفولة الأولى بواسطة التذكر أو «العودة إلى الخلف». كما رأينا، أن غبطة «الأصل» موضوعة تتكرر كثيرًا في الديانات القديمة؛ وإننا لنجدها أيضًا في الهند وإيران واليونان وفي اليهودية-المسيحية. إن طرح فرويد لمسلَّمة الغبطة في بداية الوجود البشري لا يعني أن التحليل النفيس ذو بنية ميثولوجية، أو أنه يستعير موضوعة ميطيقية قديمة أو أنه يُسلِّم بأسطورة الفردوس اليهودية-المسيحية والسقوط. والتقريب الوحيد الذي يمكن إجراؤه بين التحليل النفسي والمفهوم القديم للغبطة وكمال الأصل يرجع إلى أن فرويد قد اكتشف الدور الحاسم الذي يلعبه «الزمن البدئي والفردوسي» في الطفولة الأولى، غبطة ما قبل الفطام؛ أي قبل أن يصبح الزمن، بالنسبة لكل فرد، «زمنًا مُعاشًا».

أما الفكرة الفرويدية الثانية التي تُهمنا في بحثنا، وهي فكرة «العودة إلى الخلف»، التي نؤمِّل بواسطتها إمكان تحيين حوادث معينة حاسمة من الطفولة الأولى، فهي أيضًا تُبرر التقريب مع أنماط السلوك القديمة. ذكرنا عددًا من الأمثلة التي تُبرز الاعتقاد بإمكان تحيين الحوادث البدئية التي روتها الأساطير، وبالتالي إحيائها. لكن هذه الأمثلة، فيما عدا بعض الاستثناءات (منها، الشفاء بالسحر)، تبين العودة «الجماعية» إلى الخلف. فالمجتمع كلُّه، أو جزءٌ هامٌّ منه، يحيا الحوادث التي ترويها الأساطير بواسطة الطقس. والتقانية المتبعة في التحليل النفسي تجعل من العودة «الفردية» إلى زمن الأصل أمرًا ممكنًا. وقد كانت هذه العودة الوجودية إلى الخلف معروفةً أيضًا لدى المجتمعات القديمة، وكانت

[٢] M. Eliade, Mythes, Rêves el Mystères, p. 56.

تلعب دورًا هامًّا في تقانيات شرقية، نفسية-فيزيولوجية. هذه المشكلة هي التي سنتولى درسها فيما يلي.

التقانيات التقليدية المتَّبعة في «العودة إلى الخلف»

ليس في نيَّتنا أبدًا أن نعقد مقارنة بين التحليل النفسي وبين معتقدات وتقانيات كانت معروفة لدى البدائيين والشرقيين. فغرض التقريب المطروح هنا هو تبيان أن «العودة إلى الخلف»، التي رأى فرويد أهميتها لفهم الإنسان، ولشفائه على وجه الخصوص، كانت تمارَس في الثقافات غير الأوروبية. بعد الذي قلناه عن الأمل بتجديد العالم عن طريق تكرار ولادته أو خلقه، ليس يصعب علينا أن نفهم الأساس الذي تنهض عليه هذه الممارسات؛ فالعودة إلى الأصل تُجدد وجود مَن يقوم بها. لكن هذه «العودة»، كما سنرى بعد قليل، قد تتم من أجل غايات شتى، وقد يكون لها معانٍ كثيرة.

هناك، قبل كل شيء، الرمزية المعروفة في طقوس المُسارات التي تنطوي على معنى «الانكفاء إلى الرحم» regressus aduterum بعد أن درسنا في كتابنا، «الولادات المستطيقية» (أو الصوفية)، هذه العقيدة دراسة مطولة، نقتصر هنا على بعض إشارات قصيرة. في المراحل الأولى من الثقافة، كانت مسارة البالغين تتألف من سلسلة من الطقوس ذات الرمزية الصريحة: تحويل المرشح إلى جنين بغية توليده ثانية. فالمُسارة تساوي ولادة ثانية. وبواسطة المسارة يصبح البالغ كائنًا مسئولًا اجتماعيًّا ويقظًا ثقافيًّا في وقت واحد. والعودة إلى الرحم تعني إما أن يُغلَق على المستجد في كوخ، وإما أن يبتلعه هُولة رمزيًّا، وإما أن يُدفن في أرض مقدسة متواحدة مع رحم الأرض-الأم.

إن ما يهمنا هنا هو وجود طقوس مُسارة تنطوي على فكرة «الانكفاء إلى الرحم» في الثقافات الأكثر تعقيدًا، إلى جانب الطقوس المتعلقة ببلوغ سن الرشد، التي هي من خصائص المجتمعات «البدائية». نقتصر الآن على الهند؛ حيث نميز هذه الموضوعة في ثلاثة نماذج مختلفة من مراسم الاستسرار. فهناك، أولًا، «الأوياناياما»؛ أي إدخال الغلام على مُربِّية. وهنا يعبَّر عن موضوعة الحمل والولادة الثانية تعبيرًا صريحًا؛ إذ يقال إن المربِّي يُحوِّل الفتى إلى جنين، ويُبقيه في بطنه ثلاث ليالٍ، والذي يؤدي طقس الأوباناياما «يُولَد مرتين». وهناك «الدِكسا»، ويطبق على مَن يستعد للتضحية بـ «سوما» (= الجسد)، ويتكوَّن من العودة إلى المرحلة الجنينية. ثم يأتي «الانكفاء إلى الرحم»، الذي يجري في

وسط الاحتفال بـ «هيرانيا كاربها»، ومعناه حرفيًّا: «الجنين الذهبي». في هذه المسارة، يُدخِلون المستلم في وعاء ذهبي في هيئة بقرة، وبعد الخروج منه يُعتَبر مولودًا جديدًا.

في جميع هذه الحالات، يجري طقس «الانكفاء إلى الرحم» بهدف ولادة المستلم في نمط جديد من الوجود، أو ولادته من جديد. من وجهة نظر البنية، تنطبق العودة إلى الرحم على انكفاء العالم إلى الحالة «العمائية» أو الجنينية. والظلمات التي تكتنف الجنين قبل الولادة تنطبق على الليل الذي كان قبل الخلق، كما ينطبق على ظلام كوخ المسارة.

إن جميع طقوس المسارة هذه تنطوي على عودة إلى الرحم، وهي طقوس «بدائية» بمقدار ما هي هندية، وأن لها نموذجًا ميطيقيًّا بطبيعة الحال. وهناك أيضًا ما هو أهم من الأساطير المرتبطة بطقوس مسارة الانكفاء إلى الرحم، وأعني بذلك الأساطير المتعلقة بمغامرات الأبطال أو السحرة أو الشامانيين الذين انكفئوا فعلًا، لا رمزًا، هناك عدد كبير من الأساطير يُبرِز النواحي التالية: ابتلاع هُولة بحري لبطل وخروجه ظافرًا بعد أن يشق بطن الهُولة؛ النزول المحفوف بالخطر في حفرة أو شقٍّ يتمثل فيه فم الأرض-الأم أو رحمها. في الحقيقة تتألف جميع هذه المغامرات من امتحانات استسرارية، يكتسب بعدها البطل الظافر، نمطًا جديدًا من الوجود.

الأساطير والطقوس الاستسرارية التي تتعلق بـ «الانكفاء إلى الرحم» تبرز الحقيقة التالية: «العودة إلى الأصل» تُهيئ للولادة الجديدة، لكن هذه الولادة لا تُكرِّر الأولى؛ أي الولادة الفيزيائية. هناك، بالتخصيص، ولادة مستطيقية جديدة، من صعيد زوجيٍّ، بعبارة أخرى، الوصول إلى نمط جديد من الوجود (ينطوي على نضج جنسيٍّ، مقاسمةٍ للقدسي وللثقافة؛ باختصار، «كوة» على الروح). الفكرة الأساسية هي أنه، للوصول إلى نمط أعلى من الوجود، يجب تكرار الحمل والولادة طقسيًّا، رمزيًّا. بعبارة أخرى، أن له علاقة بأفعال موجهة نحو قيم رُوحية، لا إلى أنماط من السلوك تكشف عن فعالية نفسية-فيزيولوجية.

يجب أن نُلحَّ على هذه النقطة؛ لكَيلا نترك انطباعًا بأن جميع الأساطير والطقوس التي تتعلق بـ «العودة إلى الأصل» تقف جميعها على نفس الصعيد. في الحقيقة، الرمزية هي نفسها، لكن السياقات contextes تختلف. والقصد الذي يكشف عنه السياق هو الذي يعطينا، في كل حالة خاصة، المعنى الحقيقي. مثلما رأينا فيما تقدم، تحت زاوية البنية يمكن مقارنة ظلمات الرحم أو ظلمات كوخ المُسارة بالليل الذي كان مخيمًا قبل الخلق. وإن الليل الذي تولد منه الشمس في كل صباح إنما ترمز إلى العماء البدئي، وأن طلوع الشمس لهو نسخة من ولادة الكون (كوسموغونيا). لكن من البديهي أن تغتني

هذه الرمزية الكوسموغونية بقيم جديدة في حالة ولادة السلف الميطيقي، حالة الولادة الفيزيائية لكل فرد، وحالة الولادة الثانية المسارية.

يظهر من كل هذا بوضوح أكبرَ في الأمثلة التي سوف نبحثها فيما يلي. سوف نرى أن «العودة إلى الأصل» كانت بمثابة نموذج للتقانيات الفيزيولوجية والنفسية-العقلية التي ترمي أيضًا إلى الولادة الجديدة وإلى طول العمر بمقدار ما ترمي إلى الشفاء والخلاص النهائي. لقد أُتيحت لنا فرصة ملاحظة أن الأسطورة الكوسموغوية تتخذ تطبيقات كثيرة، من بينها الشفاء من الأمراض، والخلق الشِّعري، وإعداد الفتيان للدخول في المجتمع والثقافة ... إلخ. كذلك رأينا أن «الانكفاء إلى الرحم» يمكن أن يماثله انكفاءً إلى «الحالة العمائية» التي كانت قبل الخلق. من هذا يمكننا أن ندرك لماذا كانت شفائيات قديمة معينة تعتمد العودة الطقسية إلى الرحم بدلًا من التلاوة الاحتفالية لأسطورة ولادة الكون. فمثلًا في الهند، حتى يومنا هذا، ما زال الطب التقليدي يقوم بتجديد شباب الشيوخ، وتجديد ولادة المرضى الذين أهزلهم المرض تمامًا عن طريق دفنهم في حفرة لها هيئة الرحم. إن رمزية «الولادة الجديدة» واضحةٌ جدًّا. زِد على ذلك أنها تتعلق بعادة متبعة أيضًا خارج الهند: أعني عادة دفن المرضى لكي يولدوا ثانيةً في حِجر الأرض-الأم.

وفي الصين تتمتع «العودة إلى الأصل» بنفوذ شفائيٍّ كبير. فالطاوية تُولي أهمية كبيرة لـ «التنفس الجنيني»، الذي يتألف من تنفس في دائرة مغلقة، على طريقة الجنين. والمريد يسعى إلى محاكاة دوران الدم والنفس من الأم إلى الطفل ومن الطفل إلى الأم. فالمقدمة (الصيغ الشفهية والتنفس الجنيني) تقول ذلك بصراحة: «بالعودة إلى الأساس، بالعودة إلى الأصل، نطرد الشيخوخة، ونعود إلى الحالة الجنينية. وهناك نصٌّ طاويٌّ حديث جاء فيه: «إن هذا يفسر لنا لماذا كشف لنا (البوذا) جولاي (أي: تاثاغاتا)، في رحمته العظمى، أسلوب العمل (السيمياوي) للنار وعلَّم الناس أن يعودوا إلى الرحم ثانيةً لكي يصنع الإنسان طبيعته ثانية (الطبيعة الحقيقية) و(امتلاء) حظِّه من الحياة.»

نحن إذَن حيال تقانيتين مختلفتين لكنهما تتلاقيان من حيث إن كلتيهما تسعى إلى «العودة إلى الأصل»: «التنفس الجنيني» والعمل السيمياوي. نعلم أن هاتَين التقانيتَين هما في جملة الأساليب العديدة التي يعتمدها الطاويون من أجل استعادة الشباب وإطالة العمر (الخلود). وهم يؤكدون على وجوب أن يصحب التجربة السيمياوية تأمل مستطيقي مناسب. فالسيمياوي الطاوي يعمل، في أثناء عملية خلط المعادن، على توحيد مبدأَين كوسمولوجيين، هما الأرض والسماء، في جسده، وذلك من أجل الاندراج في الوضع

العمائي البدئي، وهو الوضع الذي كان قائمًا قبل الخلق. وينطبق هذا الوضع البدئي، الذي يسمى صراحة بالحال «العمائية» (هوان)، على وضع البيضة أو الجنين، كما ينطبق على الحالة الفردوسية وخافية (= لا شعور) العالم غير المخلوق. ويسعى الطاويون إلى الحصول على هذه الحالة البدئية إما عن طريق التأمل الذي يصاحب الاختبار السيمياوي، وإما عن طريق «التنفس الجنيني». لكن «التنفس الجنيني» يرتد في النهاية إلى ما تسميه النصوص بـ «توحيد الأنفاس»، وهو تقانية بالغة التعقيد لا يسعنا أن نتناولها هنا. حسبنا أن نقول إن «توحيد الأنفاس» يحاكي نموذجًا كوسمولوجيًّا. تقول المأثورات الطاوية إن «الأنفاس» كانت في الأصل مختلطة وتشكِّل بيضة، الواحد الأكبر، الذي انبثقت عنه السماء والأرض.

إذَن، المثل الأعلى عند الطاويين، وهو نيل الغبطة والشباب وطول العمر (الخلود)، إنما يحاكي نموذجًا كوسمولوجيًّا، هو حالة الوحدة البدئية. هنا، لم نَعُد أمام تحيني للأسطورة الكوسموغونية، مثلما هو الحال في طقوس الشفاء التي ذكرناهما فيما تقدم. لم يَعُد الأمر يتعلق بتكرار «الخلق الكوني»، بل باستعادة الحالة التي سبقت ولادة الكون، وهي «حالة العماء»، لكن حركة الفكر هي نفسها: استعادة الصحة والشباب بـ «العودة إلى الأصل»، بـ «العودة إلى الرحم»، إلى الواحد الأكبر الكوني. لذلك إن من المهم أن نتبين أن في الصين أيضًا يمكن الشفاء من المرضى والشيخوخة بـ «العودة إلى الأصل»، وهي الوسيلة الوحيدة التي يعتقد الفكر القديم أنها الناجعة من أجل إبطال فعل الزمان. ذلك أن الأمر يتعلق دائمًا، وبصورة نهائية، بإبطال الزمان المنقضي، بـ «العودة إلى الخلف» (أو الرجوع القهقرى)، وإعادة بدء الوجود مع مجمل قواه التي لم تمتد يدٌ إليها.

الشفاء من تأثير الزمان

تستثير الهند خصوصًا اهتمامًا بالغًا من هذه الناحية، إذ قد طوَّرت اليوغا والبوذية ممارسات معينة نفسية-فيزيولوجية من «العودة إلى الخلف» بلغت درجة غير معروفة في مكان آخر. طبعًا، لم يَعُد الباعث على أداء الطقس هنا قصد شفائيٌّ؛ لم يَعُد يُمارَس طقس «الانكفاء إلى الرحم» لغرض الشفاء أو استعادة الشباب. ولم يَعُد تكرار ولادة الكون (كوسموغونيا) من أجل شفاء المريض عن طريق انغماسه ثانيةً في الامتلاء البدئي. فاليوغا والبوذية تنهضان على صعيد آخر غير الشفائيات البدائية. إن ما ترميان إليه في النهاية ليس هو استعادة الصحة أو الشباب بل التحكم الروحي والخلاص. اليوغا والبوذية

سوتريولوجيتان،[٣*] تقانيتان مستطيقيتان، فلسفتان، ومن الطبيعي أنهما تسعيان وراء غايات أخرى غير الشفاء السحري.

ومع ذلك فلا يمكننا إلا أن نلاحظ هذه التقانيات المستطيقية الهندية؛ إذ تتيح لنا عقد مقارنات بنيوية مع الشفائيات القديمة. فالفلسفات والتقانيات الزهدية والتأملية الهندية تسعى جميعها وراء هدف واحد: شفاء الإنسان من عذاب وجوده في الزمان،[٤] في الفكر الهندي، الألم قد أسسته «الكرما»، وأطالته إلى مدة غير محددة، وقانون «الكرما» هو الذي يفرض التقمصات التي لا حصر لها، هذا العود الأبدي إلى الوجود، وبالتالي إلى الألم والعذاب. والخلاص من ناموس «الكرما» إنما هو الشفاء. والبوذا هو «ملك الأطباء»، ورسالته تعلن «دواءً جديدًا». وإنما تبطل الدورة «الكرماوية» ويتم الخلاص من الزمان نهائيًّا عن طريق «الاحتراق» حتى أخر جرثومة حياة قادمة. وإحدى الوسائل المتبعة التي يمكن بها «حرق» البقايا «الكرماوية» هي «العودة إلى الخلف» من أجل معرفة الوجودات السابقة. وهي تقانية معروفة في جميع أنحاء الهند. وإننا لنجدها في «اليوغا-سوترا» (III، ١٨)، وقد عرفها جميع الحكماء والمتأملون الذين عاصروا البوذا. وقد مارسها البوذا نفسه وأوصى أتباعه بممارستها.

«يتعلق الأمر بالانطلاق من لحظة محددة، هي الأقرب من اللحظة الراهنة، والطواف بالزمان مقلوبًا بغية الوصول «إلى الأصل»؛ عندما «انبثق» الوجود الأول في العالم، ابتدأ الزمان. إنه الوصول إلى هذه اللحظة البادية التناقض التي لم يكن الزمان فيها موجودًا بعد، لأنه لم يكن قد ظهر شيءٌ بعدُ إلى الوجود. المعنى والهدف من هذه التقانية أن الذي يرجع صعودًا في الزمان لا بدَّ له من الوصول إلى نقطة الانطلاق التي تتزامن مع ولادة الكون تحديدًا. وأن يعود المرء إلى حياة هذه الحيوات الماضية ثانيةً معنى ذلك أيضًا، وإلى حدٍّ معين، «حرق» خطاياها، أي مجمل الأفعال الواقعة في قبضة الجهل والتي تربو من وجود إلى آخر بموجب ناموس «الكرما». لكن هناك ما هو أهم! يصل المرء إلى بداية الزمان ويندرج في اللازمان، وهو الحاضر الأزلي الذي يسبق الخبرة الزمانية المؤسسة على أول وجود بشريٍّ ساقط. بعبارة أخرى، بالانطلاق من لحظة لا على التعيين من الديمومة

[٣*] لم نجد لكلمة solérlologle مقابلًا أو تفسيرًا في أي من المعاجم الفرنسية أو الفرنسية-العربية التي تطولها يدنا. (المترجم)

[٤] M. Eliade, Mythes, rêves el mystères, pp. 50 sq.

الزمانية، يمكن الوصول إلى استنفاد هذه الديمومة بالطواف بها بالمقلوب، والولوج نهائيًّا في اللازمان، في الأزلية، إن هذا لهو تجاوُز الشرط البشري واستعادة الحالة غير المشروطة التي سبقت السقوط في الزمان وعجلة الوجودات».

الحاثا-يوغو، ومدارس طانطرية معينة، تعتمد المنهج الرسمي المسمى «السير عكس التيار» (أوجانا ساذنا)، أو سياق الانكفاء (أولطا ulta)، بغية الوصول إلى قلب لجميع السياقات النفسية-الفيزيولوجية. وتُترجم «العودة» أو «الانكفاء» عند مَن يحققهما، بالقضاء على الكون، وبالتالي إتمام عملية «الخروج من الزمان»، و«نيل الخلود». والخلود، في المفهوم. الطانطري، لا يمكن نَيلُه إلا بإيقاف التجلي وانتهاج سياق التحلل. يجب السير عكس التيار واستعادة الوحدة البدئية، الوحدة التي كانت موجودة «في ذلك الزمان»، قبل خلق الخلق. نحن إذَن أمام قيام الإنسان بعملية «شفط» كوني، في صميم وجوده، والعودة إلى «الأصل». «الشيفازا – مهيتا» (١، ٦٩ وما بعدها) تعرض تمرينًا روحيًّا على جانب من الأهمية: بعد أن تصف خلق شيفا للعالم، يصِف النص سياقًا معكوسًا للامتصاص الكوني كما يجب أن يعيشه ويختبره اليوغي، الذي «يشاهد» كيف يصبح عنصر الأرض «ناعمًا» وينحل في عنصر الماء، وكيف ينحل الماء في عنصر النار، والنار في الهواء، والهواء في الأثير ... إلخ. حتى «يُشفط» كل شيء في براهمن الأكبر. فاليوغي يشهد قلبًا للخلق، يرجع القهقرى حتى يبلغ «الأصل». يمكن مقارنة هذا التمرين اليوغياني بالتقانية الطاوية التي تسعى وراء «العودة إلى البيضة» والواحد الأكبر الأصلي.

نكرر: لا نريد أن نضع على نفس الصعيد التقانيات المستطيقية الهندو-صينية مع الشفائيات البدائية، باعتبار أن الأمر يتعلق بظاهرات ثقافية مختلفة. إن ما نرمي إليه هو تبيُّن استمرارية معينة للمسلك البشري بالنسبة إلى الزمن عبر العصور وفي العديد من الثقافات. يمكننا تعريف هذا المسلك على النحو التالي: لكي نشفى من عمل الزمان. يجب «العودة إلى الأصل»، والاندراج في «بداية العالم». قد رأينا أن لهذه «العودة» إلى الأصل تقويمات متباينة. فتكرار الأسطورة الكوسموغونية، في الثقافات القديمة والشرقية-القديمة، يهدف إلى إلغاء الزمن المنقضي والبدء بوجود جديد، قواه الحيوية لم تمسسها يدٌ. أما المستطيقيون (= الصوفيون) الصينيون والهندوس، فلا يهدفون إلى ابتداء وجود دنيويٍّ جديد في هذا العالم، بل إلى «الرجوع القهقرى»، والاندراج في الواحد الأكبر الأصلي. لكن، في هذه الأمثلة كما في جميع الأمثلة الأخرى التي ذكرناها، العنصر النوعي والحاسم دائمًا هو «العودة إلى الأصل».

استعادة الماضي

إنما أوردنا هذه الأمثلة القليلة لكي نقابل بين طائفتين من التقانيات:

أولًا، التحليل النفسي، وثانيًا الأساليب القديمة والشرقية المؤلفة من إجراءات مختلفة ترمي إلى «العودة إلى الأصل»، وإلى تحقيق أهداف عديدة أخرى. ليس غرضنا في هذا البحث الوقوف طويلًا عند هذه الإجراءات، بل تبيان أن العودة الوجودية إلى الأصل؛ على الرغم من كونها من خصائص العقلية القديمة، لا تكوِّن سلوكًا خاصًّا بهذه العقلية. لقد أحكم فرويد صياغة تقانية مماثلة، بغية إتاحة الفرصة لإنسان هذا العصر أن يستعيد محتوى بعض خبراته «الأصلية». رأينا فيما تقدم أن هناك إمكانية عديدة للعودة إلى الخلف، لكن أهمها هي الاندراج الفوري المباشر في الوضع الأول (أي العماء أو حالة ما قبل الخلق، أي لحظة الخلق). تليها في الأهمية العودة التدريجية إلى «الأصل»، صعودًا في الزمان، انطلاقًا من اللحظة الراهنة حتى «البداية المطلقة»، في الحالة الأولى، يتعلق الأمر بإلغاء فوري للكون (أو للكائن البشري بما هو نتيجة لديمومة زمنية معينة) وإرجاعه إلى وضعه العمائي الأول، أو — على المستوى الأنتروبولوجي — العودة إلى الحالة الجنينية. الشبه ظاهر بين بنية هذا الأسلوب وأسلوب السيناريوهات الميطيقية-الطقسية التي تتكون من الانكفاء إلى العماء وتكرار ولادة الكون (الكوسموغونيا).

وفي الحالة الثانية، أي العودة التدريجية إلى الأصل، نكون أمام تذكُّر دقيق ومفصَّل للحوادث الشخصية والتاريخية. صحيحٌ أن الهدف النهائي في هذه الحالة أيضًا هو «حرق» هذه الذكريات ومحوها في نوع من إحيائها والتخلي عنها. لكن الأمر هنا لم يعد يتعلق بمحو هذه الذكريات فورًا لكي يحصل الاندراج في اللحظة الأصلية على أسرع ما يمكن، بل تذكر نفس تفصيلات الوجود (الحاضر أو الماضي) الأقل أهمية. ذلك أننا، بفضل هذا التذكر وحده، نصل إلى «حرق» الماضي، والتحكم فيه، ومنعه من التدخل في الحاضر.

لعلنا نستطيع الآن أن ندرك الفرق عن الحالة الأولى التي ينهض نموذجها على القضاء الفوري على العالم ثم خلقه من جديد. تلعب الذاكرة، في الحالة الثانية كما رأينا، الدور الرئيسي؛ إذ نتخلص من فعل الزمان بواسطة التذكُّر anâmnésis. الأساسي هنا تذكر جميع الحوادث التي شهدناها في الديمومة الزمانية. إن هذه التقانية تندرج في المفهوم القديم الذي بحثناه مطولًا؛ أي معرفة أصل وتاريخ الشيء، بنية التحكم به. صحيح أن صعود الزمان بالمقلوب ينطوي على خبرة رافدة للذاكرة الشخصية، وأن تقانية معرفة الأصل ترمي إلى استحضار صورة تاريخ بدئيٍّ مثاليٍّ؛ أي استحضار أسطورة، إلا

أن بنية كل من التقانيتَين متماثلة، من حيث إن كلتَيهما تقوم على تذكُّر ما قد حدث في البدء حتى الآن على نحو أكثر تفصيلًا وأكثر تدقيقًا.

نقترب هنا من مشكلة رئيسية لا من حيث إدراك معنى الأسطورة وحسب، وإنما من حيث ما أصاب الفكر الميطيقي من تطور لاحق على وجه الخصوص. إن معرفة أصل وتاريخ الأشياء في حالتها النموذجية تمنح نوعًا من السيطرة السحرية على هذه الأشياء. لكن هذه المعرفة أيضًا تفتح الطريق أمام التأملات المنهجية التي تتخذ من العالم والمباني التي يقوم عليها موضوعًا لها. إن لنا عودة إلى هذه المشكلة. لكن علينا، قبل كل شيء ومنذ الآن، أن نُبين أن الذاكرة هي المعرفة بامتياز. فمَن عنده قدرة على التذكر فإنما يمتلك قدرة سحرية-دينية أثمن ممن «يعرف» أصل الأشياء. في الهند القديمة، مثلًا، نميز بوضوح بين المعرفة «الموضوعية» لأصل مختلف الأشياء وبين المعرفة «الذاتية» المؤسسة على ذكرى الوجودات السابقة. يقول مؤلف أسطورة «آثارفا فيدا» (VI، ٤٦، ٢): «نحن نعرف، أيها الحلم، مكان مولدك (جنترام). «نحن نعلم، أيًّا أغني، أن مكان ولادتك ثلاثي.» (نفس المصدر، XIII، ٣، ٢١). بفضل هذه المعرفة للأصل (مكان الولادة)، ينجح المرء في تحصين نفسه من أذى الحلم ويكون قادرًا على التعامل مع النار (= أغني) بدون أن يناله أذًى.

لكن معرفة الإنسان بوجوداته السابقة الخاصة به؛ أي بـ «تاريخه» الشخصي، تمنحه شيئًا أكثر، تمنحه علمًا بالنموذج السوتريولوجي والسيطرة على قدره الخاص. إن مَن يتذكر «ولاداته» (= أصله) وحيواته الماضية (= ديمومات مؤلفة من سلسلة طويلة من الحوادث الخاضعة) ينجح في التخلص من حتميات «الكرما». بعبارة أخرى، يصبح سيد قدره. إن هذا يفسر لنا لماذا كانت «الذاكرة المطلقة» — ذاكرة البوذا، مثلًا — تساوي المعرفة الكلية، وتمنح مالكها سلطان الكوسموقراط (= حاكم الكون). فقد كان «أناندا» وغيره من تلاميذ بوذا «يتذكرون الولادات»؛ إذ كانوا من «الذين يتذكرون الولادات». وقد كان «فاماديفا»، وهو مؤلف الترتيلة الركفيدية الشهيرة، كان يقول عن نفسه: «إذا وجدت نفسي في الرحم، عرفت جميع ولادات الإلهة» (ركفيدا، IV، ٢٧، ١)، و«كشنا» أيضًا «يعرف جميع الولادات» (بهاكفات جيتا، IV، ٥). كلهم — سواء أكانوا آلهة أم بوذيات أم حكماء أم يوغيين — يندرجون في جملة «الذين يعملون».

لكن معرفة الوجودات السابقة لا تشكل تقانية هندية حصرًا. فقد نجدها عند الشامانيين. ولسوف نرى أنها لعبت دورًا هامًّا في التأملات الفلسفية الإغريقية. لكن الذي يهمنا بيانه الآن هو أن النفوذ الاستثنائي الذي تتمتع به معرفة «الأصول» و«التاريخ»

القديم (أي الوجودات السابقة) مستمدٌّ من الأهمية الممنوحة لمعرفة الأساطير «الوجودية» و«التاريخية»، أي الأساطير المتعلقة بالتكوين والشرط البشريَّين. وقد قلنا فيما تقدم أن لهذا الشرط «تاريخًا»: حوادث معينة حاسمة حدثت في العصر الميطيقي، على أثرها أصبح الإنسان ما هو عليه الآن فعلًا. ثم إن هذا التاريخ البدئي الدرامي، لا بل المأساوي أحيانًا، يجب ألا يكون معروفًا وحسب، وإنما يجب أن يكون مذكورًا أيضًا. ولسوف نرى فيما بعد نتائج هذا القرار، الذي اتخذه الإنسان القديم في لحظة معينة من تاريخه، أن يجدد حياته باستمرار للأزمات والمآسي التي عاناها في ماضيه الميطيقي.

الفصل السادس

الميثولوجيا والأنطولوجيا والتاريخ

الجوهر يسبق الوجود

الإنسان الديني عنده أن الجوهر يسبق الوجود. يصحُّ هذا على إنسان المجتمعات «البدائية» والشرقية، مثلما يصحُّ على اليهودي والمسيحي والمسلم. لقد وصل الإنسان إلى ما هو عليه اليوم لأن سلسلة من الحوادث قد حدثت «في الأصل». وهذه الحوادث إنما ترويها الأساطير، وهي إذ تفعل ذلك فلكي تُفسر له كيف تُكوَّن على هذا النحو، ولماذا. وعند الإنسان الديني أن الوجود الحقيقي الأصلي إنما يبدأ في اللحظة التي يطَّلِع فيها على هذا التاريخ البدئي ويسلِّم بنتائجه. والتاريخ البدئي هو دائمًا تاريخٌ إلهيٌّ لأن أشخاصه هم الكائنات العليا والأسلاف الميطيقيون. مثلًا، الإنسان فانٍ لأن سلفًا ميطيقيًّا قد أضاع الخلود بغبائه، أو لأن كائنًا أعلى قرر أن ينتزعه منه، أو لأنه وجد نفسه، على أثر حادث ميطيقيٍّ معين، ممنوحًا في وقت واحد الجنس والموت ... إلخ. ويذهب بعض الأساطير إلى أن الموت قد نجم عن حادث أو إهمال: رسولٌ من عند الله ينسى الرسالة، أو حيوانٌ يصل متأخرًا بسبب من كسله ... إلخ. طريقة مثيرة للتعبير عن عبثية الموت. لكن، في هذه الحالة أيضًا، يظل التاريخ «تاريخًا إلهيًّا»، لأن صاحب الرسالة كائنٌ عُلويٌّ، يستطيع، إذا شاء، أن يمحو خطيئة رسوله.

إذا صحَّ أن الحوادث الجوهرية قد حدثت في الأصل، فإن هذه الحوادث ليست هي نفسها في جميع الأديان. فـ «الجوهري» في اليهودية–المسيحية هو درامة الفردوس التي أسست للشرط البشري الراهن. وفي بلاد الرافدين، الجوهري هو تشكيل العالم بواسطة أشلاء هُولة بحري، تعامات، وخلق الإنسان من دم كبير الشياطين، كنغو، مختلطًا مع شيء من تُراب (باختصار، مع مادة مشتقة مباشرة من جسد تعامات، وفي أوستراليا، يرتد «الجوهري» إلى سلسلة من الأفعال قامت بها الكائنات العليا في «زمن الحلم».

لا يسعنا هنا أن نأتي على ذِكر جميع الموضوعات الميطيقية التي تمثل «الجوهري» بالنسبة إلى مختلف الأديان، أعني الدرامة الأصلية التي كوَّنت الإنسان وجعلته على ما هو عليه اليوم. حسبُنا أن نذكِّر بأهم النماذج. كذلك أن ما يهمنا في هذه النقطة من البحث هو قبل كل شيء الكشفُ عن مواقف «الإنسان الديني» من هذا الجوهري الذي يسبق وجوده، على افتراض أن هناك مواقف متعددة، لأن محتوى هذا «الجوهري» الذي بُت به في الأزمنة الميطيقية، يختلف بين رؤية دينية وأخرى، كما قد رأينا لتوِّنا.

دِيُوس أوسيُوس

كثيرٌ من القبائل البدائية، وخصوصًا مَن توقف منها عند مرحلة جمع الغذاء والقنص، تعرف كائنًا أعلى، لكنه لا يكاد يلعب دورًا في الحياة الدينية. ثم إنهم لا يعرفون عنه إلا القليل، والأساطير المتوفرة لديهم ليست بالكثيرة، فضلًا عن اتصافها بالبساطة. يعتقدون أن هذا الكائن الأعلى قد خلق العالم والإنسان، لكنه سرعان ما هجر مخلوقاته وانسحب إلى السماء. وأحيانًا ليس هو الذي قام بفعل الخلق، بل كائنٌ إلهيٌّ آخر، لعله «ابنه» أو ممثِّله، هو الذي قام بهذه المهمة. لقد تناولنا في غير مكان موضوعَ تحوُّل الكائن الأعلى إلى ديوس أوسيوس»، أما هنا فسنقتصر على بضعة أمثلة.[1] عند «السلكنام» في أرض النار، الله، ويسمونه عندهم «ساكن السماء» أو «الذي في السماء»، هو إله أزليٌّ، كليُّ المعرفة، كليُّ القدرة، إلا أن الخلق قام به الأسلاف الميطيقيون، الذين هم أيضًا مخلوقات الكائن الأعلى وكان خلقهم قبل أن ينسحب إلى ما وراء النجوم. هذا الإله يعيش في معزل عن الناس: لا يكترث بشئون العالم؛ لا تماثيل له ولا كهَّان. ولا يتوجَّهون إليه بالدعاء إلا في المرض «أنت، في عليائك، لا تأخذ ولدي مني، فهو ما زال بالغ الصغر.» ويقرِّبون له القرابين خصوصًا في أثناء العواصف والأعاصير.

اليوروبا في ساحل الرقيق يؤمنون بإله واحد في السماء اسمه أولوروم (حرفيًّا: «مالك السماء»). وهو الذي بعد أن بدأ خلق العالم، ترك مهمة متابعة خلقه وحكمه إلى آله آخر أدنى منه، اسمه أوباتالا. أما هو فقد تخلَّى نهائيًّا عن الشئون الأرضية والبشرية. وليس هذا الإله الأعلى معابد ولا تماثيل ولا كهَّان، فقد أصبح «ديُوس أوسيوس» إلا أنهم مع ذلك يدعونه في آخر ما يلجئون إليه وقت الملمات.

[1] M. Eliade, Tralté d'Historie des Religions, pp. 53 sq.

الإله الأعلى عند الهيرورو، واسمه إنديامبي، بعد أن سلَّم البشر إلى آلهة أدنى، انكفأ إلى السماء. «لماذا نقرِّب له الذبائح، ليس عندنا ما يوجب الخوف منه لأنه، خلافًا لموتانا، لا يؤذينا أبدًا.»[٢] هذا ما فسَّره لنا واحدٌ من الأهالي. والكائن الأعلى عند الطُومبوكا أكبر من أن «يشغل نفسه بأمور الإنسان العادية». أما زانغبيه (الأب العالمي) عند «الإيويه» EWE فلا يدعونه إلا في أيام القحط: «أيتها السماء (أو أيها السماء)، التي يتوجب علينا شكرُها، شديدٌ هو القحط، ألا فلتمطري فتنتعش الأرض وتزهر الحقول.»[٣] إن ابتعاد الكائن الأعلى عن العالم والإنسان، وعدم اهتمامه بهما، قد عُبِّر عنه بطريقة مدهشة تتناقله قبيلة «جيرياما» في أفريقيا الشرقية؛ إذ يصفون إلههم كما يلي: «مولوغو (الله) في الأعلى، أرواحنا في الأسفل!» ويقول «البنطو»: «بعد أن خلق الله الإنسان لم يعد يهتم به أبدًا.» ويكرر «النغرلو»: «لقد ابتعد الله عنا!»[٤]

كما رأينا من الأمثلة المتقدمة، يبدو أن الكائن الأعلى قد فقدَ الحضور الديني؛ فهو غائبٌ عن العبادة، والأساطير تبين أنه قد انسحب بعيدًا عن الآدميين، وأنه قد أصبح «دُيوس أوسيوس». ثم إن هذه الظاهرة يمكن أن نتحقق منها في أديان الشرق القديم والعالم الهندي-المتوسطي، وهي دياناتٌ أكثر تعقيدًا: بدلًا من الإله الخالق السماوي، الكليِّ المعرفة، الكليِّ القدرة، يحل محلَّه إلهٌ مخصبٌ، زوجٌ للإلاهة العظمى، التي هي مجلى القوى التوليدية في العالم.»[٥]

من بعض النواحي، يمكن القول إن الإله المفارق هو أول مثال عن «موت الله» الذي أعلنه نيتشيه في جنون ظاهر. الإله الخالق الذي يبتعد عن العبادة ينتهي إلى النسيان. إن نسيان الله، كمفارقته المطلقة، تعبيرٌ مرنٌ عن عدم حضوره، الديني، أو، وهذا يؤدي إلى نفس النتيجة، عن «موته». إن غياب الكائن الأعلى لا يُترجم بفقر الحياة الدينية. على العكس، يمكن القول إن «الأديان» الحقيقية إنما تظهر بعد غيابه؛ فالأساطير الأكثر ثراءً والأشد درامية، والطقوس الأكثر إسرافًا، والآلهة والإلاهات من كل نوع، والأسلاف الميطيقيون، والأقنعة والجمعيات السرية، والمعابد والكهان … إلخ. كل هذا إنما نلقاه

---

[٢] Traité, p. 55.

[٣] Traité, p. 55.

[٤] Traité, pp. 55–56.

[٥] Traité, pp. 66 sq.

في الثقافات التي تعدَّت مرحلة الجمع والصيد الصغير، وحيث يكون الكائن الأعلى إما غائبًا أو مندمجًا مع أشخاص إلهية أخرى اندماجًا شديدًا لا يعود معه التعرُّف عليه أمرًا ممكنًا.

إن «كسوف الله»، الذي تكلم عنه مارتن بوبر Buber، وابتعاد الله وصمته اللذَين يستوليان على بعض اللاهوتَيين المعاصرَين؛ كل هذا ليس بالظاهرات الحديثة. ولقد كانت مفارقة الكائن الأعلى دائمًا عذرًا يسوِّغ به الإنسان عدم مبالاته به. حتى حين يظل الناس يتذكرونه؛ فإن بُعده بُعدًا شديدًا يبرر كل نوع من أنواع عدم المبالاة، إن لم يبرر عدم المبالاة الكلية. من ذلك مثلًا، قبيلة «الفانغ» في أفريقيا الاستوائية التي تقول هذا ببساطة، لكن في كثير من الشجاعة:

«الله (انزام) فوق، والإنسان تحت.
الله هو الله، والإنسان إنسانٌ.
كلٌّ عند نفسه، كلٌّ في بيته.»[٦]

هناك وجهة نظر قال بها جوردانو برونو: «الله، بما هو مطلقٌ، ليس عنده ما يصنعه معنا.»

ومع ذلك هناك مجالٌ لملاحظة أخرى: يحدث أن يتذكَّر الناس الكائن الأعلى، المنسي أو المهمل، خصوصًا عندما يتهددهم خطرٌ آتٍ من الأقاليم السماوية (قحط، عاصفة، أوبئة ... إلخ.) وإذا عدنا إلى الأمثلة التي أوردناها فيما تقدَّم، وجدنا أن الناس لا يدعون هذا الإله المنسي إلا إذا نفدت موارده، وباءت بالفشل جميع الخطوات التي اتخذوها تجاه الآلهة الأخرى. الإله الأعلى عند «الأورافون»[٧] يقال له «ذرمش». في الملمَّات يذبحون له ديكًا ويتوَّجون إليه بهذا الدُّعاء: «لقد حاولنا كلَّ شيء، لكن لم يزل لدينا أنت لكي تنقذَنا ... أيُّها الإله، أنت خالقُنا، فارحمنا!» كذلك كان العبريون يبتعدون عن يهوه ويقتربون من البعليم والعشتروت كلما سمح لهم التاريخ بذلك؛ أي كلما عاشوا حقبة من السلام والرخاء الاقتصادي النسبي، لكنهم كانوا ما يلبثون أن يرجعوا إليه كلما دهمتهم النكبات

---

[٦] Traité, p. 56.

[٧] J. G. Frazer, The Worship of Nature (Londres, 1926), p. 831.

التاريخية. عندئذٍ، صرخوا إلى الأبدي وقالوا: لقد أخطأنا إذ هجرنا الأبدي وعبدنا البعليم والعشتروت؛ لكن الآن، خلصنا من أيدي أعدائِنا فنعبدك (صموئيل الأول ١٣: ١٠).

لكن حتى عندما يختفي الإله الأعلى عن العبادة ويغيبه النسيان، تظل ذِكراه حيَّة، لكن مموَّهة أو منحطَّة، في الأساطير والحكايات المتعلقة بـ «الفردوس» البدئي، وفي استلام الأسرار وتلاوات الشامانيين والعرَّافين، وفي الرمزية الدينية (رموز مركز العالم والطيران السحري والصعود والرموز السماوية ورموز النور ... إلخ.) وفي بعض من نماذج الأساطير الكوسموغونية. ولعلنا نستطيع أن نتكلم كثيرًا عن مشكلة نسيان كائن أعلى على مستوى «واعية» الحياة الدينية الجماعية وبقائها حيَّة مقنعة على مستوى «الخافية»، أو على مستوى الرمز، أو، أخيرًا، في الخبرات الوجدية التي يختبرها بعض الممتازين. لكن بحث هذه المشكلة يبعدنا كثيرًا عما نحن بصدده. حسبُنا أن نقول إن بقاء كائن أعلى حيًّا في المرموز أو في الخبرات الوجدية الفردية ليس بدون نتائج بالنسبة للتاريخ الديني عند البشرية القديمة. أحيانًا، تكفي خبرة مماثلة أو التأمل المستديم في رموز سماوية، حتى تستطيع شخصية دينية قوية أن تكتشف الكائن الأعلى من جديد. وليس كهذه الخبرات أو التأملات ما يجعل الجماعة برمتها أن تجدد حياتها الدينية جذريًّا في حالات معينة.

ملاك القول إن «الجوهري»، في جميع هذه الثقافات البدائية التي عرفت كائنًا أعلى ونسيتها بعض النسيان، يتكوَّن من هذه العناصر المميزة: أولًا، الله خلق العالم والإنسان ثم انسحب إلى السماء. ثانيًا، يصحب هذا الانسحاب أحيانًا انقطاع الاتصال بين السماء والأرض، أو ابتعاد كبير من جانب السماء. وفي أساطير معينة، يشكِّل القرب الأوَّلي للسماء وحضور الله على الأرض اجتماعًا لشروط فردوسية (يجب أن نضيف إليها الخلود الذي كان ينعم به الإنسان في الأصل، وعلاقاته الودية مع الحيوانات وانتفاء ضرورة العمل). ثالثًا، يحتل مكان هذا الإله المفارق، ديوس أوسيوس، المنسي نوعًا، آلهة مختلفة يجمعها عنصر مشترك هو أنها أقرب إلى الإنسان، تُعينه أو تعذبه على نحو أكثر مباشرةً وأكثر اتصالًا.

مما يلفت النظر بهذا الصدد أن إنسان المجتمعات القديمة، وهي عمومًا جدُّ حريصة على عدم نسيان أفعال الكائنات العليا التي تحدثه عنها أساطيرها، قد نسي أن الإله الخالق قد أصبح إلهًا مفارقًا. فالخالق لا يبقى حيًّا في الديانة إلا عندما يمثُل في هيئة «دميورج»، أو كائن عُلوي أعطى البرية شكلها المألوف «العالم»؛ هذه هي حالة أوستراليا. بمناسبة احتفالات تجديد العالم، يُصار إلى استحضار هذا الكائن العُلوي طقسيًّا.

والسبب مفهوم: هنا، «الخالق» هو خالق الطعام أيضًا. فهو لم يخلق العالم والأسلاف وحسب، وإنما خلق أيضًا الحيوان والنبات الذي يسمح للكائنات البشرية بالعيش.

الإله القتيل

يعرف تاريخ الأديان، إلى جانب الآلهة العليا الخالقة التي ما تلبث حتى تصبح آلهةً مفارقةً ويغيِّبها النسيان، آلهة أخرى تختفي من على سطح الأرض، لكنها تختفي لأن الناس قد قتلوها (أكثر تحديدًا، قتلها الأسلاف الميطيقيون). خلافًا لـ «موت» الإله المفارق، الذي يترك فراغًا سرعان ما يملؤه أشخاص دينيون آخرون، يكون مصرع هذه الآلهة ذا صفة إبداعية. على أثر موت هذه الآلهة يظهر شيءٌ هامٌّ جدًّا للوجود البشري. أكثر من هذا: هذا الشيء الهام، أي الخلق الجديد، يشترك في ماهية الألوهة المقتولة، وبالتالي يُديم وجودها. فالألوهة تبقى حيَّة في الطقوس التي تُحين قتلها دوريًّا، ذلك القتل الذي حصل «في ذلك الزمان». وفي حالات أخرى، تبقى حيَّةً في الأشكال الحية (حيوانات، نباتات) التي انبثقت من جسدها.

والألوهة المقتولة لا تُنسى أبدًا، على الرغم من إمكان نسيان تفصيلات معينة من أسطورتها. ومما يساعد على عدم نسيانها أن البشر لا غنى لهم عنها. وسنرى بعد قليل أنها تكون في حالات كثيرة ماثلةً في جسد الإنسان نفسه، خصوصًا في الأطعمة التي يتناولها. أكثر من ذلك، أن موت الألوهة يغيِّر من نمط الوجود البشري تغييرًا جذريًّا. في أساطير معينة يصبح الإنسان، نتيجة لموت الألوهة، كائنًا فانيًا، ذكرًا وأنثى. وفي أساطير أخرى، يكون القتل مصدرًا لإلهام بمشهد طقسي استسراري، وهو الاحتفال الذي يحول الإنسان من «كائن طبيعي» (طفل) إلى كائن ثقافي.

مورفولوجية هذه الألوهيات بالغة الغنى وأساطيرها كثيرة العدد. ومع ذلك فهناك ملاحظات عامة جوهرية: هذه الألوهيات ليست كوسموغونية؛ ظهرت على الأرض بعد الخلق ولم تبقَ فيها طويلًا؛ قتلها الآدميُّون، ولم تثأر لنفسها ولم تحمل حقدًا على قتلَتها؛ على العكس، بيَّنت لهم كيف يستفيدون من موتها. إن وجود هذه الألوهيات هو في نفس الوقت وجودٌ يكتنفه الغموض ويتَّصف بالدرامية. في معظم الأحيان، لا يعرف أحد عن أصلها شيئًا؛ كل ما يمكن معرفته عنها أنها جاءت إلى الأرض لكي تكون مفيدة لبني البشر، وأن عملها الرئيسي مستمدٌّ مباشرةً من موتها المأساوي. يمكن القول أيضًا إن هذه الألوهيات هي الأولى التي يستبق تاريخُها تاريخ البشر: من جهة، أن وجودها محدود في الزمان، وأن موتها المأساوي مكوِّن للشرط البشري، من جهة ثانية.

في الحالة الراهنة من البحث، من الصعب تحديد المرحلة التي ظهر فيها هذا النموذج من الألوهية. وأن الأمثلة التي تعيننا على هذا التحديد إنما نجدها، كما بيَّن ذلك جنسن، وكما سوف نرى بعد قليل، عند الفلاحين الأولين الذين كانوا يزرعون الدرن. لكننا نجد هذا النموذج من الألوهية أيضًا في أوستراليا، وعلى درجة أقل عند الأفريقيين الذين يعيشون على الصيد والقنص. تقول أسطورة أوسترالية: كان عملاق «لومالوما» في هيئة إنسان وهيئة حوت في نفس الوقت. وصل من جهة الساحل واتَّجه غربًا، وأكل جميع الناس الذين صادفهم في طريقه. الذين بقَوا أحياء تساءلوا عن أسباب تناقص عددهم، فراحو يلتمسون الأسباب فعلموا أن الحوت ممددٌ على الشاطئ وقد امتلأت بطنه. تنادَوا إلى الاجتماع في صباح اليوم التالي، ولما اكتمل جمعهم راحوا يُعمِلون رماحهم في الحوت؛ شقوا له بطنه وأخرجوا منها الهياكل العظيمة. فقال لهم الحوت: لا تقتلوني، لكن قبل أن أموت سأُبيِّن لكم جميع الطقوس الاستسرارية التي أعرفها. قام الحوت بتأدية الطقس أمامهم وبيَّن لهم كيف يجب أن يرقصوا وسائر ما يتعلق بالطقس. ثم قال لهم: «أفعل هذا وأنتم تفعلون مثله؛ كل هذا أعطيكم، وأريكم كل هذا.» بعد أن علَّمهم هذا الطقس، علَّمهم طقوسًا أخرى. ثم انسرب في البحر قائلًا لهم: «بعد الآن لا تدعوني لومالوما، سأُغيِّر اسمي. بل تدعونني نوبول نوبول لأنني الآن أسكن في الماء المالح.»

إذَن، كان هذا العملاق، الإنسان-الحوت، يبتلع الناس حتى يلقنهم الأسرار. أما هؤلاء فما كانوا عالِمين بذلك فقتلوه، لكنه قبل موته (أي قبل أن يتحول إلى حوت نهائيًّا) علَّمهم طقوس استلام الأسرار. وترمز هذه الطقوس في شيء من الصراحة إلى موت يعقبه انبعاثٌ.

وعند «الكاراجيري»، وهم قبيلة أوسترالية أيضًا، يلقى الأخوان «باغاجمبيري» مصيرًا مماثلًا: «في أزمنة الحلم، طلعا من الأرض في هيئة كلب متوحش، ثم ما لبِثا حتى أصبحا عملاقَين من البشر. غيَّرا مناظر البرية وحضرا الكاراجيري، وعلَّموهم طقوس استلام الأسرار في جملة ما علَّموهم. لكن رجلًا (سلفًا مطيقيًّا) قتلهما طعنًا برمح. لكنهما يعودان إلى الحياة بعد أن شربا من لبن أمهما، لكن هذه المرة في هيئة حية مائية، بينما ترتفع روحاهما إلى السماء وتصبحان ما يسميه الأوروبيون بغيوم ماجلان. منذئذٍ والكاراجيري يفعلون ما فعله الأخوان الميطيقيان تمامًا ويحاكون في دقة متناهية ما تلقنوه عن السلف، وفي الدرجة الأولى: مراسم استلام الأسرار.»

وفيما يلي مثالٌ من أفريقيا، يتعلق بجمعية سرية عند قبيلتَين هما: المانجا والباندا. ولدينا من الأسباب ما يجعلنا نذهب إلى أن هذا السيناريو كان موجودًا في مستويات

ثقافية أقدم عهدًا. الجمعية السرية اسمها «أنغاكولا»؛ وطقوس استلام؛ الأسرار إنما تحين هذه الأسطورة التي نرويها فيما يلي: كان «أنغاكولا» يعيش على الأرض فيما مضى من الزمان. كانت له بشرةٌ حالكة السواد يكسوها شَعرٌ طويلٌ. لم يكن يعرف أحدٌ من أين أتى أنغاكولا، لكنه يعيش في الأدغال، كان لديه قدرةٌ على قتل إنسان وإحيائه. خاطب الناس مرةً قائلًا: «ابعثوا لي بأناس، سآكلهم وأتقيَّؤهم بعد أن يكونوا قد خُلقوا خلقًا جديدًا!» استجاب الناس لندائه فأرسلوا إليه أناسًا ليأكلهم، لكنه لم يرُد إليهم غير نصف الذين أكلهم، فقرروا القضاء عليه، فأعطوه ليأكل «كميات كبيرة من المنيهوت manihot[٨]* خلطوا معها كميات من حجارة، فلما أكلها خارت قواه فانقَضُّوا عليه طعنًا بالمُدى والحراب حتى مات». هذه الأسطورة تؤسس للجمعية السرية وتبرز طقوسها. وهناك حجرٌ مقدسٌ، مسطح الشكل، يلعب دورًا كبيرًا في مراسم استلام الأسرار. بحسب المأثور، هذا الحجر المقدس إنما انتُزع من جوف أنغاكولا. يُؤتى بالمستلم فيُجعل في كوخ يَرمز إلى جسد الهولة. هناك يسمع صوتًا حزينًا ينبعث من أنغاكولا، ثم يُجلَد بالسياط ويتعرض لأنواع من العذاب؛ إذ يقال له إنه «دخل الآن في بطن أنغاكولا»، وأنه يجري هضمه. أما المستلمون الآخرون فيُنشدون معًا: «أنغاكولا، خُذ أمعاءنا كُلْها؛ أنغاكولا، خُذ أكبادنا كُلْها!». ثم يعلن معلِّم الأسرار، بعد أن يكون المستلم قد دخل في تجارب أخرى، أن أنغاكولا الذي أكله قد ردَّه الآن.

قلنا أن هذه الأسطورة وهذه الطقوس المتعلقة بها تدخل في زمرة استلام الأسرار الأفريقية الأخرى من النموذج القديم. فالطقوس الأفريقية المتعلقة ببلوغ سن الرشد وتتضمن طقوس الختان تتألف من العناصر التالية: المعلِّم الذي يلقن السر يجسد الوحوش (الشقر) السماوية، و«يقتل» المريدين بختنهم. هذا القتل الاستسراري مؤسس على أسطورة يتدخل فيها حيوان بدئي كان يقتل الآدميين بغية إحيائهم بعد إذ أصبحوا «خلقًا متغيرًا»؛ في النهاية يُقضى على الحيوان نفسه. يتكرر هذا الحدث الميطيقي طقسيًّا بخَتن المريدين؛ فالمريد. إذ «يقتله» الوحش (المتمثل في المعلم الملقن للسر)، ينبعث بعدئذٍ بارتدائه جلده.[٩]

---

[٨]* جاء في «المنهل»: المنيهوت جنس جنيبات يُستخرج من جذورها دقيق نشويٌّ. (المترجم)

[٩] M. Eliade, Naissances, p. 60.

يمكننا إعادة تشييد البنية الميطيقية-الطقسية على النحو التالي: أولًا، كائن علوي يقتل الناس (بُغية إدخالهم في السر). ثانيًا، الآدميون، إذ لا يفهمون معنى هذا الموت الاستسراري، ينتقمون منه فيقتلونه، لكنهم بذلك يؤسسون لمراسم سرية ذات علاقة بالدرامة البدئية. ثالثًا، يُصار إلى استحضار الكائن العُلوي في هذه المراسم بواسطة تمثال أو شيء مقدس، يُعتقد أنه يمثل جسده أو صوته.[١٠]

هينو ويلي و«الديما»

تتميز أساطير هذه الطائفة بأن القتل البدئي للكائن العلوي قد أخلى مكانه إلى طقوس استلام الأسرار التي يصل الآدميون بفضلها إلى تحقيق وجود أعلى. ولعل ما يلفت النظر في هذا القتل أنه لا يعتبر جريمةً؛ وإلا لم يُحين دوريًّا في الطقوس. يظهر هذا جليًّا في درس العقدة الميطيقية-الطقسية التي يختص بها أوائل الفلاحين. وقد بيَّن جنسن أن الحياة الدينية عند فلاحي الدَّرن في المنطقة المدارية تتمركز حول الوهيات من نموذج «الديما»، باستعارة اصطلاح «ديما» dema من «مارند-أنيم» في غينيا الجديدة. ويريد «المارند-أنيم» بهذا الاصطلاح الخالقين الإلهيين والكائنات البدئية التي كانت موجودةً في الأزمنة الميطيقية. وتوصف «الديما» أحيانًا بهيئة البشر، وأحيانًا بهيئة الحيوان أو النبات. وتروي الأسطورة المركزية موت الألوهية-ديما على يد «الديما» ومن أشهر أساطير القوم أسطورة الفتاة الهينوويلية، التي قام جنسن بتسجيلها في سيرام، وهي إحدى جزر غينيا الجديدة. وفيما يلي موجزٌ لها:

في الأزمنة الميطيقية كان رجلٌ يسمى «أميتا» تصادف مع خنزير بريٍّ فيما كان في رحلة صيد. غرق الخنزير في بحيرة فيما كان يهَمُّ بالهرب. وجد «أميتا» جوزة (هند) على ناب الخنزير. في تلك الليلة حلم بالجوزة وتلقَّى أمرًا بزرعها، ففعل ذلك من غده. بعد ثلاثة أيام نبتت شجرة جوز، وبعد ثلاثة أيام أخرى أزهرت. تسلق «أميتا» شجرة الجوز لكي يقطف الزهر ويُعِد منه شرابًا. لكنه جرح أصبعه وسال منه الدم على الزهرة. بعد تسعة أيام تبين له أن كان فوق الزهرة مولودٌ أنثى. أخذها «أميتا» ولفَّها بأوراق الجوز. بعد ثلاثة أيام أصبحت البنت صبية مؤهلة للزواج؛ فأسماها «هينوويلي» (غصن الجوز).

---

١٠ Ibid., p. 106.

في أثناء احتفال مارو الكبير، احتلت هينوويلي مركز باحة الرقص، وظلت طوال تسع ليال تُوزع الهدايا على الراقصين. وفي اليوم التاسع حفر لها الرجال حفرة في وسط الباحة، وفي أثناء الرقص رمَوها فيها. ثم غُطيت الحفرة وراح الرجال يرقصون فوقها.

لما كان من الغد افتقد «أميتا» هينوويلي فعلم بأنها قُتلت. عرف مكان جثتها فنبشها وقطعها أشلاء ثم دفنها في أماكن مختلفة، لم يستثنِ منها إلا ذراعيها. أعطت الأشلاء المدفونة على النحو المذكور نباتات لم تكن معروفة حتى يومئذٍ، وخصوصًا الدرن الذي أصبح منذ ذلك الحين الطعام الرئيسي للآدميين. أما الذراعان فقد حملهما «أميتا» إلى ألوهية أخرى، أو «ديما» أخرى، اسمها «ساتين Satene»، التي شيدت برجًا حلزونيًّا ذا تسعة حوالق وأقامت في وسطه. من ذراعي هينوويلي شيَّدت بابًا وجمعت الراقصين. قالت لهم: «بما أنكم قتلتم، لم أعد أرغب في العيش هنا. لسوف أغادركم في هذا اليوم بالذات. والآن، يجب أن تأتوا إليَّ من هذا الباب.» الذي نجحوا في المرور منه ظلُّوا آدميين. أما الآخرون فقد مُسِخوا حيوانات (خنازيرَ، طيورًا، سمكًا)، أو تحولوا إلى أشباح. أعلنت «ساتين» أن الناس لن يلقوها بعد مغادرتها لهم إلا بعد أن يموتوا. ثم توارت من على وجه الأرض.

لقد بيَّن جنسن أهمية هذه الأسطورة من أجل فَهم ديانة الفلاحين الأوائل وصورتهم عن العالم. إن قتل ألوهية-ديما من قِبل الديما، الذين هم أسلاف البشرية الحالية، يضع حدًّا لحقبة (لا يمكن اعتبارها «فردوسية») ويبدأ حقبةً جديدةً هي الحقبة التي نعيش فيها اليوم. لقد أصبح «الديما» بشرًا؛ أي كائنات مذكرة ومؤنثة، فانية. أما الألوهية-ديما المقتولة فتظل باقيةً حيةً في مخلوقاتها التي خلقتها هي (الأطعمة النباتية، الحيوانات، إلخ ...) مثلما تبقى في بيت الأموات الذي يجري تحولها فيه، أو في «طريقة وجود الموت»، وهي الطريقة التي أسسها موت هذه الألوهية. ولعلنا نستطيع القول إن الألوهية-ديما «تموِّه» وجودها في مختلف أشكال الوجود التي ابتدأتها بموتها العنيف: المملكة تحت الأرضية، مملكة الأموات، النباتات والحيوانات الطالعة من جثمانها الممزق، الانقسام إلى ذكر وأنثى، الطريقة الجديدة من الوجود على الأرض (أي أن يكون كائنًا فانيًا). إذَن، الموت العنيف الذي ماتته الألوهية ليس موتًا «إبداعيًّا» وحسب، وإنما هو أيضًا وسيلةٌ لكي تظل ماثلة على الدوام في حياة بني البشر، بل وحتى في موتهم. ذلك أن الإنسان إذ يغتذي من النباتات والحيوانات التي طلعت من جثمانها إنما يغتذي في الحقيقة من نفس مادة الألوهية. إن هينوويلي، مثلًا، تظل حيةً في الجوز والدرن والخنازير التي يأكلها

البشر. لكن قتل الخنزير ما هو إلا «تمثيل» لقتل هينوويلي، كما بيَّن ذلك جنسن.[١١] وما تكرار قتله إلا تذكير بالفعل الإلهي النموذجي الذي جاء منه كل ما هو موجودٌ اليوم على وجه الأرض.

عند الفلاحين الأوائل، «الجوهري» متمركزٌ، إذَن، في هذا القتل الأولي. هذا ولما كانت الحياة الدينية تتكوَّن تحديدًا بإحياء ذكرى هذا الفعل، كانت أعظم الخطايا نسيان حلقة من حلقات هذه الدرامة الإلهية البدئية. واللحظات المختلفة من الحياة الدينية إنما تذكِّر بديمومة الحدث الذي جرى في «ذلك الزمان»؛ وهي، إذ تفعل ذلك، فلكي تساعد الناس على تذكُّر الأصل الإلهي لعالمنا الحالي. وقد بيَّن جنسن[١٢] أن مراسم بلوغ سن الرشد إن هي إلا تذكير بأن القدرة على الإنجاب، أعني قدرة الرجال على الإنجاب، مستمدَّة من القتل الأول الميطيقي، فضلًا عن أنها تُلقي الضوء على أن الموت غير منفصل عن الإنجاب. كذلك تذكرنا مراسم الدفن، التي ترتبط برحلة المُتوفَّى إلى مملكة الأموات، بأن هذه الرحلة ما هي إلا تكرارٌ للرحلة الأولى التي قامت بها الألوهية. لكن الذي يُشكل العنصر الأساسي على وجه الخصوص هو تكرار موت الألوهية. فالقرابين البشرية والحيوانية ما هي إلا تذكار رسمي للقتل البدائي. والإدامة (= أكل لحم الآدمي) إنما تفسرها نفس الفكرة التي ينطوي عليها أكل الدرن على وجه الخصوص، وأنهم إنما يأكلون الألوهية دائمًا، على نحو أو آخر.

تبعًا لذلك، إن الاحتفالات الدينية ما هي إلا أعيادٌ للذكرى. «إن تعرف» معناه أنك تعرف الأسطورة المركزية (قتل الألوهية وما ينجم عنه)، والعمل على عدم نسيانها. والدَّنس الحقيقي إنما هو «نسيان» الفعل الإلهي. و«الخطأ» و«الإثم» و«الدنس» إنما هو «عدم تذكُّر» أن الشكل الحالي من الوجود البشري هو نتيجة فعل إلهي. مثلًا، عند «الويمال» القمر هو ألوهية-ديما؛ يُعتقد أنه يحيض عندما يكون هلالًا، ويبقى غير مرئي طوال ثلاث ليال. وهذا هو سبب عزل المرأة الحائض في كوخ خاصٍّ. وكل خرق لهذا المحظور يستوجب الكفَّارة. تأتي المرأة بحيوان إلى دار «الندوة»؛ حيث يجتمع أكابر القبيلة فتعترف بذنبها أمامهم ثم تمضي إلى حال سبيلها. يعمد الرجال إلى الحيوان فيذبحونه ثم

---

[١١] Mythes et cultes chez les peuples primitifs, pp. 139 sq.

[١٢] Ibid.

يشوونه ويأكلونه. إن هذا الطقس الذي يستوجب ذبح حيوان هو إحياء الأول قربان دامٍ؛ أي إحياء لذكرى القتل البدئي، «يُستغفر منطقيًّا من دنس عدم التذكر بالتذكر الشديد، والقربان الدامي، في معناه الأصلي، إنما هو تذكيرٌ من هذا النوع الشديد.»

«تاريخ» لا «أنطولوجيا»

فيما يتعلق بالنية، جميع هذه الأساطير هي أساطير أصول. لأنها تبيِّن لنا أصل الشرط البشري الراهن، والنباتات الغذائية والحيوانات، كما تبيِّن لنا أصل الموت والمؤسسات الدينية (مُسارَّات بلوغ سن الرشد والجمعيات السرية والقرابين الدامية ... إلخ) وقواعد السلوك البشري. في جميع هذه الأديان، «الجوهري» لم يتقرر عند خلق العالم، بل بعد ذلك، في لحظة من الزمان الميطيقي. وإنما يتعلق الأمر دومًا بزمان ميطيقي، لكن لم يعد هو «الأول»، الزمان الذي يمكن تسميته بالزمان «الكوسموغوني». «الجوهري» لم يَعُد متحدًا مع «الأنطولوجيا» (كيف جاء العالم — الواقع — إلى الوجود)، بل مع «التاريخ»، التاريخ الإلهي والبشري في وقت واحد؛ لأنه نتيجة لدرامة قام بأدائها أسلاف البشر وكائنات عليا من نموذج غير نموذج الآلهة الخالقة، القديرة، الخالدة. هذه الكائنات الإلهية قادرةٌ على تغيير نمط وجودها؛ فهي «تموت» وتتخذ لنفسها هيئةً أخرى. وهذا الموت ليس بالفناء، لأنها لا تهلك أبدًا بل تبقى حيةً في خلقها. ثم إن موتها على أيدي الأسلاف الميطيقيين لم يغيِّر من نمط وجودها وحسب، وإنما من نمط وجود البشر أيضًا. منذ القتل الأول، نشأت علاقة لا انفصال لها بين الكائنات الإلهية من نموذج «ديما» وبين بني البشر. إن بينهما الآن نوعًا من «المشاركة»[١٣*] communion: الإنسان يغتذي من الإله، وعندما يموت يتحد به في مملكة الأموات.

ها هي ذي أولى الأساطير المشجية والمأساوية. في الثقافات اللاحقة — وهي الثقافات التي تسمى «ثقافات المعلمين»، ومن بعدُ، الثقافات البلدانية، وهي ثقافات الشرق الأدنى القديم — تطورت أساطير أخرى مُشجية وعنيفة؛ تمحيصها كلِّها يخرج بنا عن موضوع هذا الكتاب. ومع ذلك نذكر أن الكائن الأعلى السماوي، الخالق، لا يستعيد فعاليته الدينية إلا في ثقافات رعوية معينة (خصوصًا عند التوركو-منغوليين) وفي توحيد موسى والإصلاح

[١٣*] أو «المناولة».

الزرادشتي والإسلام. فعلى الرغم من بقاء اسم الكائن الأعلى اسمًا مذكورًا — آنو عند أهالي الرافدين، وإيل عند الكنعانيين، وديوس عند هنود الفيدا، وأورانوس عند الإغريق — إلا أنه لا يعود يلعب دورًا هامًّا في الحياة الدينية ولا يحتل غير مركز متواضع في الميثولوجيا (وأحيانًا ينسونه نسيانًا تامًّا، و«ديوس» أظهر مثال على ذلك). لقد عبَّر الإغريق عن «سلبية» أورانوس وغُربته بالجب (= الخصي)؛ إذ غدا «عاجزًا»، وغير قادر على التدخل في شئون العالم. وفي الهند الفيدية، حلَّ «فارونا» محل ديوس، لكن هذا أيضًا ما لبث حتى أخلى مكانه لإله آخر شابٍّ هو الإله المحارب «أوندرا»، بانتظار أن يتلاشى تمامًا أمام فسشنووشيفا. كذلك تخلى إيل عن الأوَّلية إلى بعل، مثلما تخلى عنها آنو إلى مردوخ. باستثناء مردوخ، جميع هذه الآلهة العليا لم تعد آلهةً «خالقةً» بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهي لم تخلُق العالم، بل نظَّمته واضطلعت بمسئولية المحافظة على نظامه وخصوبته فقط. هي، قبل كل شيء، آلهة إخصاب؛ شأنها في هذا كشأن زيوس وبعل اللذَين بفضل زواجهما من إلاهات الأرض، يضمنان خصب الحقول ووفرة المحاصيل. أما مردوخ نفسه فليس إلا خالقًا لهذا العالم، على نحو ما هو عليه اليوم. قبل عالمنا هذا، كان ثمة عالم آخر — عالم يكاد أن يكون بعيدًا عن تفكيرنا، لأنه من طبيعة سائلة، أوقيانوس (محيط) وليس كوسموس (كون) — العالم الذي كانت تحكمه تعامات وزوجها، وقد أقامت فيه ثلاثة أجيال من الآلهة.

حسبنا هذه الإشارات القصيرة، فما يهمنا تبيانه بوضوح هو كبرى الميثولوجيات التي تنطوي على تعددية الآلهة، الميثولوجيات الأوروبية-الآسيوية التي تصادفت مع بواكير الحضارات التاريخية، وتُولي اهتمامًا متزايدًا لما حدث بعد خلق الأرض، بل لما حدث حتى بعد خلق (أو ظهور) الإنسان. والتوكيد هنا صار يُلقى على ما قد حدث للآلهة ولم يَعُد يُلقى على ما قد خلقوه. صحيحٌ هناك دائمًا جانب «خلَّاق» على شيء من الوضوح في كل مغامرة إلهية. لكن الذي يظهر في أهمية بتزايد ليس نتيجة هذه المغامرة، بل تتابع الأحداث الدرامية التي تكوِّنها. والمغامرات التي لا حصر لها التي قام بها بعل أوزيوس أوندرا أو زملاؤهم في المجامع التي تخصُّ كُلًّا منهم، إنما تمثل الموضوعات الميثولوجية الأكثر شعبيةً.

نذكِّر أيضًا بالأساطير المشجية التي تتعلق بالآلهة الشابة التي تموت غيلةً أو تُقتل بحادث (أوزيريس، تموز، آتيس، أدونيس ... إلخ) ثم تُبعث إلى الحياة ثانيةً، أو تنزل إليهم إلاهة (عشتار) تنقذهم من الجحيم، أو تنزل إليهم ابنة إلهية (برسفون). هذه

«المبيتات» هي، مثل ميتة هينوويلي، ميتات «خلَّاقة» بالمعنى الذي نجده في علاقة معينة مع النبات. حول واحدة من هذه الميتات العنيفة، أو نزول ألوهية إلى الجحيم، تكوَّنت فيما بعدُ ديانات الأسرار. لكن هذه الميتات، على ما تشتمل عليه من حزن وألم، لم تحرِّض على إنشاء ميثولوجيات غنية ومتنوعة. هذه الآلهة التي تموت وتُبعث أحيانًا هي مثل هينوويلي قد استنفدت قدرها الدرامي في هذه الحلقة المركزية. وأن موتها، مثل موت هينوويلي، ذو أهمية للشرط البشري: في أعقاب هذا الحدث المأساوي، جاء إلى الوجود المراسم ذات العلاقة بالنبات (أوزيريس، تموز، بوسيفون ... إلخ)، أو مؤسسات استلام الأسرار.

الميثولوجيات الكبرى — وهي الميثولوجيات التي صاغها شعراء مثل هوميروس وهزيود، أو شعراء مغفلون كالذين كتبوا المهابهاراتا، أو طقوسيون ولا موتيون (كما هو الحال في مصر والهند وما بين النهرين) — إنما حرَّض عليها ما رواه الراوون عن بوادر ابتدرتها الآلهة. وفي لحظة معينة من التاريخ — وخصوصًا في بلاد اليونان والهند وأيضًا في مصر — بدأت نخبة بالتحرر من الاهتمام بهذا التاريخ الإلهي، ووصلت (كما في اليونان) إلى عدم الإيمان بالأساطير، فيما ظلَّت تدَّعي أنها ما برحت تؤمن بالآلهة.

بدايات نزع الصفة الأسطورية

تُعتبر هذه الحركة أول مثال معروف في تاريخ الأديان عن سياق واعٍ يوصف بأنه «نزع للصفة الأسطورية» démythisation. صحيح أنه كان يحدث حتى في الثقافات القديمة أن تُفرَّغ أسطورة من مغزاها الديني وتغدو خرافة أو حكاية أطفال، لكن أساطير أخرى تظل معمولًا بها. على كل حال، لم تكن المسألة مسألة ظاهرة ثقافية من الطراز الأول اتضح أن آثارها لا حصر لها، على غرار ما كانت عليه الحال في يونان ما قبل سقراط أو في هند الأوبانيشاد. في الحقيقة، لم يَعُد بوسع الميثولوجيات الإغريقية والبراهمانية أن تمثل في نظر النخبة في كلا البلدين ما كانت تمثله لأجدادهم، بعد هذا السياق من «نزعِ صفة الأسطورة».

في نظر هذه النخبة، لم يَعُد «الجوهري» يُبحث عنه في تاريخ الآلهة، بل في «وضع بدئيٍّ» يسبق هذا التاريخ. هنا نشهد جهدًا للذهاب إلى ما وراء الميثولوجيا بما هي تاريخٌ إلهيٌّ، وصولًا إلى النبع الأول الذي انبثق منه الواقع، من أجل التعرف على رحم الوجود؛ المسألة لم تَعُد مسألة أسطورة كوسموغونية، بل أنطولوجية.

إذَن، يمكن الوصول إلى «الجوهري» عن طريق عودة إلى الخلف خارقةٍ للعادة. لم يَعُد الأمر مجرد انكفاء إلى الخلف بواسطة الطقس، بل «عودة إلى الخلف» بالفكر. بهذا المعنى يمكننا القول إن التأملات الفلسفية الأولى مستمدةٌ من الميثولوجيا. فالتفكير المنظم يسعى إلى التعرف على «البدء المطلق» وفهمه، وهو البدء الذي تتكلم عنه الكوسموغونيات وإماطة اللثام عن سرِّ خلق العالم، باختصار، عن سر ظهور الوجود.

لكننا سوف نرى أن «نزع صفة الأسطورة» عن الديانة الإغريقية وانتصار الفلسفة، مع سقراط وأفلاطون، لم يقضِ نهائيًّا على الفكر الأسطوري. من ناحية ثانية، يصعب علينا أن نفهم تجاوزًا جذريًّا للفكر الميطيقي ما دامت هيبة «الأصول» باقيةً بدون مساس ونسيان ما حدث «في ذلك الزمان» — أو في عالم مفارق — يُعتبر العقبة الرئيسية أمام المعرفة أو الخلاص. ولسوف نرى كيف ظل أفلاطون بهذه الطريقة من التفكير القديم. وفي كوسمولوجية أرسطو ما برحت موضوعات ميثولوجية كثيرةٌ حيةً.

يحتمل جدًّا أن تكون العبقرية الإغريقية قد عجزت عن التخلُّص بوسائلها الخاصة من التفكير الأسطوري، على الرغم من أن آخر إله قد أنزل عن عرشه وانحطَّت أساطيره إلى مستوى حكايات الأطفال. ذلك أن العبقرية الفلسفية الإغريقية كانت، من ناحية، تسلِّم بجوهر التفكير الأسطوري والعود الأبدي للأشياء والرؤية الدورية للحياة الكونية والبشرية وأن الروح الإغريقي لم يقدَّر، من ناحية ثانية، أن التاريخ يمكن أن يصبح موضوعًا للمعرفة. ولقد طوَّر الفيزيائيون والميتافيزيائيون الإغريق بضعَ موضوعات إنشائية من الفكر الأسطوري: أهمية الأصل، الجوهر الذي يسبق الوجود البشري، الدور الحاسم الذي تلعبه الذاكرة ... إلخ، إن هذا لا يعني، بطبيعة الحال، أنه لا يوجد قطعٌ للاستمرارية بين الأسطورة الإغريقية والفلسفة. لكننا ندرك جيدًا أن التفكير الفلسفي استطاع أن يسخِّر الرؤية الأسطورية للواقع الكوني والوجود البشري ويطيل أمده.

لقد كان اكتشاف التاريخ، وعلى نحو أدق يقظة الوعي التاريخي في اليهودية-المسيحية واتساعه عند هيغل وخلفائه، هو الذي أدى إلى تمثل جذري لهذا النمط الجديد من الوجود في العالم الذي يمثله الوجود البشري، وأدى إلى تجاوز الأسطورة. لكننا نتردد في الجزم بأن الفكر الميطيقي قد قُضي عليه نهائيًّا. بل لقد أفلح في البقاء حيًّا، كما سنرى بعد قليل، على الرغم من أنه قد تغير جذريًّا (إن لم يكن قد تموِّه تمامًا). والشيء الطريف أنه بقي حيًّا في كتابة التاريخ historiographie.

الفصل السابع

ميثولوجيا الذاكرة والنسيان

عندما شُغف اليوغي حبًّا بالملكة

يُعَد ماتسي يندرانات وغورخنات من أكثر المعلمين اليوغيين شعبيةً في العصر الوسيط الهندي. كانا يتمتعان بقوًى سحرية هائلة كانت سببًا في نشوء أدب ملحميٍّ كثير الغِنى. من الحكايات المركزية في هذا الفولكلور الميثولوجي حكاية نشأت عن نسيان أصاب ماتسي يندرانات. تذهب أشهر الروايات إلى أن هذا المعلِّم قد شغفته حبًّا ملكة سيلان؛ فأقام في قصرها لا يبرحه بعد إذ نسي هُويته تمامًا. وتذهب رواية أخرى، وهي رواية نيبالية، إلى أن ماتسي يندرانات قد خضع للشروط التالية: ظل جسده تحت حراسة تلميذه، لكن روحه شاعت في جثمان ملك مات لتوِّه فدبَّت فيه الحياة. هذه هي المعجزة اليوغية الشهيرة عن «العبور في جسد آخر»؛ وقد يلجأ إليها الأولياء أحيانًا لكي يعرفوا طبيعة الشهوة من دون أن يتلوثوا بها. ثم يقع المُعلِّم في أَسر نسوة من بلاد كادالي، كما تذهب إلى ذلك روايةٌ أخرى.

أما غورخنات، وكان تلميذ ماتسي يندرانات، فيعلم أن سيده قد وقع في الأَسر ويوقن أنه ميتٌ لا محالةَ. ينزل إلى مملكة «ياما» ويقلِّب في كتاب الأقدار؛ فيجد الورقة الخاصة بقدَر معلمه (غورو)، فيصححها بمحو اسم معلِّمه من ديوان الموتى. ثم يمثُل أمام ماتسي يندرانات، في كادالي، في هيئة راقصة، تروح ترقص له وهي تردد أناشيد فيها توريةٌ. فما يلبث ماتسي يندرانات أن تعود إليه ذاكرته تدريجيًّا حتى يتذكر هُويته الحقيقية. عندئذٍ يعلم أن «طريق الجسد» مُفضٍ إلى الموت، وأن «النسيان» هو نسيانٌ لطبيعته الحقيقية الخالدة، وأن «سحر كادالي هو سراب الحياة الدنيا.»[1] ثم يحثه غورخنات على السير في

[1] M. Eliade, le yoga, Immortalité et Liberté (Paris, 1954), p. 311.

طريق اليوغا ويجعل من جسده «جسدًا تامًّا»، ويبين له أن «دُركا» هو الذي سبَّب له «النسيان» الذي كاد أن يحرمه من الخلود. يضيف غورخنات أن هذا السحر يرمز إلى الشر الأزلي الناشئ عن الجهل الذي ألقته «الطبيعة» (أي دُركا) على الكائن البشري.[٢]

ترتد هذه الموضوعة الميطيقية إلى العناصر التالية: (١) معلِّم رُوحيٌّ يقع في غرام ملكة أو في أَسر نساء، (٢) في الحالتَين، حبٌّ جسديٌّ يؤدي على الفور إلى نسيان المعلِّم نفسَه؛ (٣) يعثر عليه تلميذه؛ فيعينه على استعادة ذاكرته؛ أي وعيه لهويته، متوسِّلًا إلى ذلك بمختلف الرموز (رقص، علامات سرية، لغة ملغوزة)، (٤) يتمثل «النسيان» بالموت، أمَّا «اليقظة»، التذكر، فتبدو وكأنها شرط الخلود.

يذكرنا الموضوع الرئيسي — النسيان، الأَسر الذي يستثيره الانغماس في الحياة، والتذكر الحاصل نتيجة لعلامات وكلمات ملغوزة يفوه بها التلميذ — يذكرنا إلى حدٍّ ما بالأسطورة الغنوصية الشهيرة، وهي أسطورة «المُخلِص المخلِّص»، كما تعرضها «ترنيمة الدرة». كما سوف نرى، هناك وجوه شبه أخرى بين الغنوصية وجوانب معينة من الفكر الهندي، لكن ليس من الضروري، في الحالة الراهنة، أن نفترض تأثيرًا غنوصيًّا، فالأَسر والنسيان اللذان وقع فيهما ماتسي يندرانات يشكلان موضوعًا رئيسيًّا في جميع أنحاء الهند. وهاتان الحادثتان المزعجتان تعبران عن سقوط الروح (النفس، أتمن، بوروشا) في دورة الوجودات، وبالتالي عن فقدان الوعي على الذات. والأدب الهندي يستخدم بلا تمييز صور الربط والقيد والأَسر والنسيان والجهل والنعاس للتعبير عن الشرط البشري؛ وبالعكس، يستخدم صور الخلاص من الروابط وتمزيق الحجاب (أو رفع العصابة التي تغطي العيون)، أو الذاكرة، أو التذكر، أو الصحو أو اليقظة ... إلخ، للتعبير عن تجاوز الشرط البشري، والحرية والخلاص (موكشا، موكتي، نرقانا).

رمزية النسيان والتذكُّر في الهند

تجزم «الديغانكايا» (١، ١٩–٢٢) أن الآلهة سقطت من السماء عندما «خانتهم الذاكرةُ وأظلمت ذاكرتُهم». أما الآلهة الذين لا ينسون منهم الآلهة الذين لا يحولون ولا يموتون ولا يتغيرون. و«النسيان» يساوي «النعاس» لكنه أيضًا فقدان للذات، أيْ ضلالٌ وعمًى

[٢] La Yoga, p. 321.

(عصابة على العينَين). تتحدث «الشندوجيا-أوبانيشاد» (VI، ١٤، ١–٢) عن رجل اقتادته جماعة بعيدًا عن بلدته، بعد أن عصبوا له عصينه، ثم تركوه وحيدًا في مكان منعزل. أخذ الرجل يصيح «اقتادوني إلى هنا، معصوب العينين؛ تركوني هنا معصوب العينين!» تقدَّم منه أحدهم فرفع العصابة عن عينيه ودلَّه على طريق المدينة. راح الرجل يسأل المارَّة عن الطريق متنقلًا بين قرية وأخرى حتى اهتدى أخيرًا إلى بيته. يضيف النص: كذلك أن مَن له معلمًا كفؤًا ينجح في رفع عصابات الجهل عن عينيه ويبلغ مرتبة الكمال في النهاية.

يشرح شنكرا هذا الفصل من «الشندوجيا-أوبانيشاد» في بضع صفحات شهيرة. يقول شنكرا: هذا ما جرى مع الرجل الذي اختطفه اللصوص بعيدًا عن الوجود (بعيدًا عن «الأتمن-براهمن»)، وأوقعوه في أَسر هذا الجسد. اللصوص هم الأفكار الخاطئة من «الجدارة، عدم الجدارة»، وغيرها. والعينان معصوبتان بعصابة الوهم، والرجل تعوقه الشهوة التي يحسسها تجاه زوجته وحبِّه لابنه وصديقه وقطعانه ... إلخ. «أنا ابن فلان، أنا سعيدٌ أو شقيٌّ، ذكيٌّ أو غبيٌّ، تقيٌّ أو فاسقٌ ... إلخ. كيف يجب أن أعيش؟ أين يوجد طريقٌ للهرب؟ أين سلامي؟» هكذا يحدِّث نفسه، مأسورًا في شبكة رهيبة حتى اللحظة التي يواجه فيها الذي يعِي الوجود الحقيقي (براهمن-أتمن)، الذي تحرر من الأَسر، السعيد، الممتلئ عطفًا على الآخرين. يتعلم منه طريق المعرفة وغرور الدنيا. بهذه الطريقة، يتحرر الإنسان الذي كان أسير أوهامه الخاصة من اعتماده على الأشياء الدنيوية. عندئذٍ يعرف حقيقة وجوده، ويدرك أنه ليس هو المتشرد الضائع الذي كان يظن أنه موجودٌ. على العكس، يدرك ما هو الوجود، إنه ذاك الذي يكون أيضًا. بذلك تُرفع عصابة الوهم عن عينيه، الوهم الذي خلقه الجهل (أبيديا)، ويغدو مثل رجل «غنذارا» الذي عاد إلى بيته، واستعاد «الأتمن»، ممتلئًا غبطةً وسلامًا.

والرواسم (الكليشهات)، التي يحاول التأمل الهندي بواسطتها أن يجعل الوضع النفسي المتناقض أمرًا مفهومًا هذه الرواسم معروفةٌ. والنفس، إذ تكتنفها ظلمات الأوهام المخلوقة ويغذيها. وجودها الزماني، هذه النفس (أتمن) تعاني من آثار هذا «الجهل» إلى أن تعلم أنها غير مرتبطة بهذا العالم إلا ظاهريًّا. «السمخيا» و«اليوغا» تقدِّمان تفسيرًا مماثلًا، النفس (بوروشا) ليست مستعبَدةً إلا ظاهريًّا، والخلاص (موكتي) ما هو إلا وعي حريتها الأزلية. «أظن أنني أتألم، أظن أنني مستعبَدٌ، وأريد الخلاص. في اللحظة التي أدرك فيها — وأنا «مستيقظ» — أن هذه «الأنا» هي نتاج المادة (براكرتي)، أدرك في نفس

الوقت أن كل الوجود ليس إلا سلسلة من اللحظات الأليمة وأن الروح الحقيقية في دراما «الشخصية».»[٣]

من المهم أن نبين هنا أن الخلاص في «السمخيا-يوغا»، وكذا في «الفيدانتا»، يمكن اعتباره «يقظة» أو وعيًا لوضع كان موجودًا منذ البدء. من بعض النواحي يمكن اعتبار «الجهل» — الذي هو جهلٌ بالنفس في نهاية المطاف — «نسيانًا» للنفس الحقيقية (أتمن، بوروشا). و«الحكمة» (جنانا، فيديا ... إلخ) التي تتيح الخلاص؛ إذ تمزق حجاب «المايا» أو تقضي على الجهل، إنما هي «يقظة». والمستيقظ بامتياز، وهو البوذا، إنما يمتلك المعرفة الكليَّة المطلقة. وكنا رأينا في فصل سابق أن بوذا، وشأنه في هذا كشأن حكماء ويوغيين آخرين، قد تذكر وجوداته السابقة. لكن، كما تبيِّن النصوص البوذية، بينما يصل الحكماء واليوغيون إلى معرفة عدد معين، وأحيانًا عدد كبير، من الوجودات، كان البوذا هو الوحيد الذي عرفها جميعًا. بعبارة أخرى، أن البوذا هو وحده الكلي المعرفة.

«النسيان» و«الذاكرة» عند قدماء الإغريق

يقول أفلوطين: «الذكرى لَمن ينسون» (التاسوعات، ٤، ٦، ٧). ويقول التعليم الأفلاطوني: «التذكر فضيلةٌ لَمن ينسون، لكن الكُمَّل لا يفقدون رؤية الحقيقة أبدًا ولا يحتاجون إلى تذكُّرها.» (فيدون، ٢٤٩، ج، د). وهناك فرقٌ بين الذاكرة mémoire والذكرى أو التذكُّر souvenir (anamnésies). الآلهة الذين تكلَّم عنهم بوذا في «الديغانيكايا»، وسقطوا من السماء عندما اضطربت ذاكرتُهم، قد تجسَّدوا بشرًا؛ بعضهم مارس الزهد والتأمل ونجح في تذكُّر وجوداته السابقة بفضل التربية اليوغية. والذاكرة التامة هي أعلى من ملكة التذكر؛ لأن هذا ينطوي على «نسيان» على نحو أو آخر. وهذا، كما رأينا، يساوي الجهل والعبودية والموت في الهند.

وفي اليونان نجد وضعًا مماثلًا. ليس علينا أن نعرض هنا لجميع الوقائع التي لها صلة بـ «النسيان» والتذكُّر أو الذكرى في العقائد والأفكار الإغريقية، بل نرى أن نتتبع مختلف التعديلات التي طرأت على «ميثولوجيا الذاكرة والنسيان»، والتي رأينا دورها الرئيسي الذي لعبته في المجتمعات الزراعية الأولى، كما مرَّ معنا في الفصل السابق: في

[٣] M. Eliade, La Yoga, p. 44.

الهند، كما في بلاد الإغريق، قام الشعراء والمتأملون والفلاسفة الأوائل بتحليل وتفسير وتقويم معتقدات مماثلة لمعتقدات الفلاحين الأوائل المرة تلو المرة. وهذا يعني أننا، في الهند واليونان، لم تَعُد لنا صلةٌ بأوجه السلوك الدينية وبالتعابير الميثولوجية حصرًا، بل بصفة خاصة بأوليات علم النفس والميتافيزيقا. ومع ذلك فهناك استمرارية بين المعتقدات «الشعبية» والتأملات «الفلسفية». وهذه الاستمرارية هي التي تهمنا على وجه الخصوص.

الإلاهة منيموزين Mnémosyne، وهي تشخيص للذاكرة، وأخت لكرونوس وأوقيانوس، وهي أمٌّ لربات الفنون Muses، كلية المعرفة، على ما يرى هزيود، تعرف «كل ما قد كان، وكل ما هو كائنٌ، وكل ما سوف يكون.» وعندما تستحوذ ربَّات الفنون على الشاعر ينهل رأسًا من علم منيموزين، وبصورة خاصة من معرفة «الأصول» و«البدايات» و«الأنساب». الربَّات ينشدن، مبتدئات بالبداية–ظهور العالم، ولادة الآلهة، ولادة البشرية. والماضي؛ إذ يُماط عنه اللثام على هذا النحو، لهو أكثر من متقدم على الحاضر: أنه منه ينبوعه. والتذكر، إذ يرجع صعودًا إليه، لا يسعى إلى إقامة الحوادث في نطاقها الزماني بل إلى بلوغ عمق الكائن واكتشاف الأصلي–الحقيقة البدئية التي صدر عنها الكون وتسمح بفهم الصيرورة في مجملها.

بفضل الذاكرة البدئية، وهي قابلةٌ للاستعادة، يصل الشاعر الذي تُلهمه ربَّات الفنون إلى الحقائق الأصلية. وتتجلَّى هذه الحقائق في أزمنة البدء الميطيقية، وتكون الأساس لعالمنا هذا. لكن هذه الحقائق، لمجرد أنها ظهرت في الأصل، لم يعد بالإمكان بلوغها في الخبرة الراهنة. وبحق شبه ج. ب. فرنان إلهام الشاعر بـ «استحضار» ميت من عالم جهنميٍّ أو بنزول إلى الجحيم يقوم به أحد الأحياء بغية تعلُّم ما يريد تعلُّمه. «والامتياز الذي تمنحه متيموزين للشاعر امتياز تعاقد مع العالم الآخر، بموجبه يستطيع الدخول فيه والخروج منه بكل حرية. هنا يبدو الماضي بُعدًا من عالم الغيب.»

لذلك كان «الماضي» بمقدارٍ ما يمكن «نسيانه»، سواء أكان ماضيًا تاريخيًّا أم بدئيًّا، مماثلًا للموت. أن ينبوع «لاتيه»، وهو النسيان، يشكل جزءًا لا يتجزأ من مملكة الموت. والموتى هم الذين فقدوا الذاكرة. إلا أن هناك بعض الممتازين، مثل ترسياس أو أمفياروس، يظلُّون يحتفظون بذاكرتهم بعد الموت. فهرمز، لكي يهب الخلود لابنه «إيتاليد»، وهبه ذاكرة لا تتغير. وقد كتب عن ذلك أبولينوس الرودوسي: «حتى عندما اجتاز الأشيرون، لم يغمر النسيان نفسه، وعلى الرغم من أنه أحيانًا كان يسكن في أماكن الفيء، وأحيانًا تحت ضوء الشمس، إلا أنه ظل يحتفظ بذكرى ما قد رأى.»

لكن «ميثولوجيا الذاكرة والنسيان» يطرأ عليها تعديلٌ وتحويرٌ باغتنائها بالمغزى الإسكاتولوجي الذي يندرج فيها، حين تتخذ شكل عقيدة في التقمص. هنا تصبح وظيفة ينبوع «لاتيه» مقلوبة: مياهه لم تَعُد تلاقي النفس التي غادرت الجسد لتوَّها، بغية إنسائها الوجود الأرضي. على العكس، «لاتيه» يمحو ذكرى العالم السماوي من النفس التي تعود إلى الأرض بغية أن تتجسد ثانيةً: «النسيان» هنا لم يَعُد يرمز إلى الموت، بل إلى العودة إلى الحياة. والنفس التي لم تحاذر الشرب من نبع «لاتيه» («امتلأت بالنسيان والخبث.» مثلما وصف ذلك أفلاطون، فادر، ٢٤٨، ج)، تتقمص وتنقذف ثانيةً في دورة الصيرورة. في الرقائق الذهبية التي يحملها المستلمون في «الأخوية الأورفو-فيثاغورية، يُطلب من النفس ألا تدنو قربًا من نبع «لاتيه» على الطريق الأيسر، وأن تأخذ الطريق الأيمن حيث تلقى النبع الذي يصدر عن بحرية منيموزيل، وتُنصح النفس بأن تتوسل أمام حرَّاس النبع كما يلي «أعطني سريعًا من الماء العذب الذي يجري من بحيرة الذاكرة.» «ومن تلقاء أنفسهم سوف يعطونك لتشربي من النبع المقدس، وبعد ذلك تصيرين السيدة بين الأبطال الآخرين.»

كان فيثاغوراس وأمبدوكليس وآخرون غيرهما يعتقدون التقمص ويزعمون أنهم يتذكرون وجوداتهم السابقة. يقول أمبدوكليس: «كنتُ متشردًا منفيًّا عن المقام الإلهي، كنت فيما مضى غلامًا وفتاة، شجيرة وعصفورًا، سمكة خرساء في البحر.» كذلك كان يقول: «نجوتُ من الموت إلى الأبد.» ويتكلم أمبدوكليس عن فيثاغوراس. فيصفه بالقول إنه «رجل عِلم خارقٌ للعادة.» ذلك أنه «هناك حيث يتسع بكل قدرة روحه، ويرى في سهولة ما قد كان في عشرة، عشرين وجودًا بشريًّا». من ناحية ثانية، يلعب تدريب وتثقيف الذاكرة دورًا هامًّا في الأخويات الفيثاغورية. ويذكرنا هذا التدريب بالتقانية اليوغية التي تقوم على «العودة إلى الوراء» التي درسناها في الفصل الخامس. ونضيف أن الشامانيين أيضًا يزعمون أنهم يتذكرون وجوداتهم السابقة، وهو ما يدل على قِدمية هذه الممارسة.

الذاكرة «البدئية» والذاكرة «التاريخية»

عند الإغريق، إذَن، نوعان من الذاكرة: (١) ذاكرة ترجع إلى الحوادث البدئية (كوسموغونيا «نشأة الكون»، ثيوغونيا «نشأة الآلهة»، الأنساب). و(٢) ذاكرة الوجودات السابقة، أي الحوادث التاريخية والشخصية. والنسيان، «لاتيه» يتعارض في قوة مساوية مع هذين النوعين من الذاكرة، لكنه لا يستطيع شيئًا أمام بعض الممتازين، وهُم، أولًا، الذين

استطاعوا استعادة ذكرى الحوادث البدئية، إمَّا لأن ربَّات الفنون قد ألهمتهم، وإمَّا لأنهم هبطت عليهم «نبوَّة معكوسة»، وثانيًا، الذين وصلوا إلى تذكر وجوداتهم السابقة، وهؤلاء مثل فيثاغوراس وأمبدوكليس. هاتان الطائفتان من الممتازين قهروا «النسيان»، وبالتالي قهروا الموت على نحو من الأنحاء. الأولون وصلوا إلى معرفة «الأصول» (أصل الكون والإله والشعوب والأُسر المالكة)؛ والآخرون تذكَّروا «تاريخهم»، أي تقمُّصاتهم. وعند الأولين، المهم هو ما حدث «في الأصل». وما حدث قد حدث لأول مرة من دون أن يكون لهم ضلعٌ فيه بصفة شخصية، على الرغم من أن هذه الحوادث — الكوسموغونيا، والثيوغونيا والأنساب — قد كوَّنتهم على نحوٍ ما: أنهم بما هُم عليه كائنون لأن هذه الحوادث قد حدثت. من نافل القولِ إن نبيِّن أن هذا الموقف شديد الشبه بموقف إنسان المجتمعات القديمة الذي يرى نفسه مكوَّنًا من سلسلة من الحوادث البدئية التي ترويها الأساطير حسب الأصول.

في المقابل، الذين أفلحوا في تذكر وجوداتهم السابقة منصرفون، في الدرجة الأولى، إلى معرفة «تاريخهم» الخاص بهم، مُنبتًّا في تجسيداتهم التي لا حصر لها؛ يعملون على توحيد هذه الشظايا المنعزل بعضها عن بعضها الآخر، وضمها في لُحمة واحدة، بغية معرفة معنى أقدارهم. ذلك أن توحيد هذه الشظايا بواسطة التذكر، على الرغم من عدم العلاقة فيما بينها ظاهريًّا، إنما معناه أيضًا «ربط البداية بالنهاية»؛ بعبارة أخرى، المهم في هذا السياق معرفة كيف حصل التقمص أول مرة. مثل هذا الانكباب، ومثل هذا التدريب، يذكرنا بتقانيات الهند التي تتعلق بـ «العودة إلى الوراء» وتذكُّر الوجودات السابقة.

لقد عرف أفلاطون هاتَين العقيدتَين المتعلقتَين بالنسيان والذاكرة، لكنه غيَّرهما وفسَّرهما واستفاد منهما، بغية إدراجهما في نظامه الفلسفي. وعنده أن التعلم معناه «التذكُّر» في نهاية المطاف. بين وجودَين أرضيَّين، النفس تتأمل الأفكار: تقسم المعرفة الصافية التامَّة. لكنها عندما تتقمص، تنهل من نبع «لاتيه» (النسيان)، وتنسى المعرفة التي كانت حصَّلتها في تأملها المباشر بالأفكار. ومع ذلك، تظل هذه المعرفة كامنة في الإنسان المتجسد، وبفضل الفلسفة تنتقل هذه المعرفة من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل. الأشياء الفيزيقية تساعد النفس على الانطواء على ذاتها، وبواسطة نوع «العودة إلى الخلف» تساعدها على استعادة المعرفة الأصلية التي كانت تتمتع بها في شرطها غير الأرضي. تبعًا لذلك، يكون الموت عودة إلى حالة بدئية وتامة، ما نلبث أن نفقدها بالتقمص.

كان لنا مناسبة عقدنا فيها مقارنة بين فلسفة أفلاطون وما يمكن تسميته بـ «الأنطولوجيا القديمة».[٤] وما يهمنا الآن هو أن نبين بأي معنًى يمكن مقارنة نظرية الأفكار والتذكر الأفلاطونية بسلوك إنسان المجتمعات القديمة والتقليدية. إن هذا الإنسان يجد في الأساطير النماذج المثالية لكل أفعاله. فالأساطير تؤكد له أن كل ما يفعله، أو ينوي فعله، قد كان أمرًا مفعولًا في بداية الزمان، «في ذلك الزمان». والأساطير عنده هي مجمل المعرفة المفيدة. فالوجود الفردي يصبح، ويظل، وجودًا إنسانيًّا بكل امتلائه، مسئولًا وذا معنًى، بمقدار ما يستوحي هذا المخزون من الأفعال التي أُنجزت من قبلُ والأفكار التي صيغت من قبلُ. والجهل بمحتوى هذه الذاكرة الجماعية. أو نسيانه، يساوي انكفاء إلى الحالة «الطبيعية» (الشرط غير الثقافي الذي عليه الطفل) أو يساوي «خطيئة» أو مصيبة.

وعند أفلاطون، العيش بذكاء، أي تعلُّم وفهم الحق والخير والجمال هو، قبل كل شيء، تذكر وجود غير متجسد، وجود روحي صِرف. إن «نسيان» هذه الحالة من الامتلاء ليس «خطيئة» بالضرورة، بل نتيجة لسياق التقمص. من اللافت أن «النسيان» عند أفلاطون، ليس جزءًا لا يتجزأ من الموت. بل ذو صلة بالحياة، التقمص. والنفس إنما «تنسى» الأفكار عندما تعود إلى الحياة الأرضية. يتعلق الأمر هنا بنسيان وجودات سابقة — أي مجمل الخبرات الشخصية، نسيان «التاريخ» — بل نسيان الحقائق غير الشخصية، الحقائق الخالدة التي هي الأفكار. التذكر الفلسفي لا يستعيد ذكرى الحوادث التي تُشكل جزءًا من الوجودات السابقة، بل «حقائق» البِنى التي ينهض عليها الواقع. يمكن مقارنة هذا الوضع الفلسفي بوضع المجتمعات التقليدية: الأساطير تمثل النماذج المثالية التي أرسى أسسها الكائنات العليا، وليست سلسلة من الوجودات الشخصية لزيد أو عمرو من الناس.[٥]

---

[٤] La Mythe de l’éternel Retour, pp. 63 sq.

[٥] Mythes, rêves et ystéres, pp. 56–67.

عند يونغ أيضًا، «الخافية الجامعة» تسبق النفس الفردية. إن عالم النماذج البدئية يشبه نوعًا ما عالم الأفكار الأفلاطونية؛ فالنماذج البدئية غير شخصية ولا تشترك في الزمن التاريخي للفرد، بل في زمن النوع، وحتى في الحياة العضوية.

النوم والموت

في الميثولوجيا الإغريقية، النوم والموت، هبنوس وثناتوس، أخوَان شقيقان. وعند اليهود أيضًا، يُشبَّه الموت بالنوم، على الأقل ابتداءً من زمن ما بعد السَّبي، النوم في القبر (أيوب ٣: ١٣–١٥؛ ٣: ١٧)، أو في شيئول (الجامعة ٩: ٣؛ ٩: ١٠)، أو في المكانين معًا (المزامير ٨٨: ٨٧). والمسيحيون، بدورهم، أخذوا بهذا التشبيه بين الموت والنوم وأحكموا صياغته: «في سلام ارقُد، ارقد في نوم هادئ. في سلام نَم، في سلام الرب ارقُد!» هذه من أكثر الصيغ شيوعًا في الأدب الجنائزي.

وبما أن هبنوس أخٌ لثناتوس، يصبح مفهومًا لدينا لماذا كان لفعل «اليقظة»، في اليونان كما في الهند وفي الغنوصية، معنى سوتريولوجي (بالمعنى الواسع للكلمة). سقراط يوقظ مخاطبيه، أحيانًا رغمًا عنهم. «ما أعنفك يا سقراط!» هكذا يعبر كاليكلاس عن تعجبه! (غورجياس ٥٠٨د). لكن سقراط يعي تمامًا بأن مهمته في إيقاظ الناس مهمة سماوية. فهو ما ينفك يذكِّر بأن مهمته في أنه «في خدمة» الله (أبولوجيا ٢٣ج؛ أيضًا ٣٠و؛ ٣١آ؛ ٣٣ج). «أيها الأثينيون، لن تجدوا مثيلًا لي في يسر لكنكم إن آمنتم بي، حافظتم عليَّ. لكن ربما يعوزكم الصبر، كالنائمين الذين يوقظون، ربما تضربونني، وأنتم تستمعون إلى أنيتوس، وتجعلونني أموت طيشًا، ثم تنامون طوال حياتكم، إلا أن يرسل الله لكم رسولًا آخر، حبًّا بكم» (أبولوجيا. ظ ه).

لنتناول هذه الفكرة القائلة بأن الله هو الذي يرسل للناس، حبًّا بهم، معلِّمًا «يوقظهم» من سُباتهم، سُبات هو في نفس الوقت جهل ونسيان و«موت». هذا الموضوع ما نلبث حتى نجده في الغنوصية في صياغة محكمة وشرح وافٍ. فالأسطورة الغنوصية المركزية، وهي التي تمثلها «ترنيمة الدرة» المحفوظة في «أعمال توما»، تدور حول موضوع النسيان والتذكر: قَدِم أحد أمراء الشرق إلى مصر يبحث عن «الدرة الفريدة التي توجد في وسط البحر الذي يحيط به الثعبان ذو الفحيح العالي.» فاقتاده المصريون إلى الأَسر وراحوا يُطعِمونه الفتات. أما الأمير نفسه فقد نسيَ هويَّته. «نسيت أنني كنت ابنًا لملك فقمتُ على خدمة مليكهم، ونسيتُ الدرة التي أرسلني أبوايَ للإتيان بها، وبسبب ثقل طعامهم رحتُ في سُبات عميق.» لكن أبويه حين علِما بما جرى عليه كتبا إليه رسالة: من أبيك، ملك الملوك، ومن أمك سلطانة الشرق، ومن أخيك، الذي يلينا في الرتبة، إليك، يا ولدنا، سلام! استيقظ وانهض من سُباتك، واستمع إلى كلمات رسالتنا. تذكَّر أنك ابن ملك. انظر في أية عبودية وقعتَ. تذكَّر الدرة التي من أجلها أرسلناك إلى مصر.» طارت الرسالة كالنسر

ثم حطت عليه وصارت كلامًا. «على صوتها وخفيفها أفقتُ من نومي. جمعتُ أوراقها ثم قبَّلتُها وفضضتُ ختمها وقرأتُها. كانت كلمات الرسالة متفقةً مع ما كان محفورًا في قلبي. تذكرتُ أنني كنت ابنًا لأبوَين ملكيَّين. تذكرتُ الدرة التي من أجلها جئتُ إلى مصر، فعمدتُ إلى سحر الثعبان ذي الفحيح العالي. نوَّمتُه تنويمًا سحريًّا، ثم نطقتُ عليه باسم أبي وأخذتُ الدرة ثم طفقتُ راجعًا إلى بيت أبي.»

لترنيمة الدرة ملحقٌ لا علاقة له مباشرة بموضوعنا («الثياب البراقة» التي تركها الأمير قبل مغادرته إلى مصر والتي وجدها بعد عودته). نضيف أن موضوعات النفي والأَسر أو الاسترقاق في بلد غريب والرسول الذي يوقظ الأسد ويدله على الدرب الذي يجب أن يسير عليه؛ كل هذه الموضوعات نجدها في كتاب للسهروردي بعنوان «حكاية الغربة الغربية». مهما يكن أصل الأسطورة، ولعله إيراني؛ فإن قيمة «ترنيمة الدرة» تكمن في أنها تعرض لنا، في صيغة درامية، أكثر الموضوعات الغنوصية انتشارًا، هانس جوناس، عندما حلل الرموز والصور الغنوصية تخصيصًا، ألحَّ على أهمية موضوعات «السقوط والأَسر أو العبودية والتخلِّي والحنين والذهول والنوم والسُّكْر.[٦] ليس ههنا مجال تناول هذا الملف الضخم، لكننا نورد مع ذلك بضعة أمثلة تعطينا فكرة عن الموضوع.

النفس، إذ تتوجَّه نحو المادة «وتتحرق شوقًا إلى التعرف على الجسد–النفس، إذ تفعل هذا، تنسى حقيقة نفسها. «نسيَت موطنها الأصلي، مركزها الحقيقي، وجودها الأزلي». بهذه اللغة يعرض الشاطبي العقيدة المركزية عند الحرَّانيين. يذهب الغنوصيون إلى أن الناس لا ينامون وحسب، وإنما يحبون النوم أيضًا. «لماذا تحبون النوم دائمًا وتتعثرون مع مَن يتعثرون؟» هكذا يتساءل «الجينزا»، وفي إنجيل منسوب إلى يوحنَّا: «ليستيقظ مَن يسمع من النوم الثقيل.» نفس الموضوع ما نلبث حتى نجده في الكوسموغونيا المانوية، على نحو ما حفظه لنا تيودور بار–شوناي: «يسوع المنير نزل إلى آدم الساذج؛ فأيقظه من نوم الموت لكي يهبه الخلاص.» والجهل والنوم يعبَّر عنهما أيضًا بلغة «السُّكْر». «فإنجيل الحقيقة» يشبِّه صاحب العرفان بـ «شخص يصحو بعد سُكْر، وعندما يعود إلى نفسه يؤكد ما هو جوهريٌّ له» و«الجينزا» تروي لنا كيف استيقظ آدم من نومه ورفع عينيه نحو مكان النور».

[٦] Hans Jonas, The Gnostic Religion (Boston, 1958), pp. 62 sq.

إن جوناس على حقٍّ عندما يلاحظ أن الوجود الأرضي حدُّه الهجر والخوف والحنين من جهة، ويوصف من جهة ثانية بالنوم والسُّكْر والنسيان؛ أي أنه «يرتدي (إذا استثنينا السكر) جميع الصفات التي كانت تنسب إلى شرط الأموات في عالم ما تحت الأرض.» والرسول الذي يوقظ الإنسان من نومه إنما يمنحه الحياة والسلام. «أنا الصوت الذي يوقظ من النوم في دهر الليل.» هكذا تبدأ فقرة غنوصية حفظها لنا هيبوليت. «اليقظة» تنطوي على «التذكر»، أي على التعرف على هوية النفس الحقيقية، التعرف على أصلها السماوي. والرسول حين يوقظ الإنسان من نومه إنما يكشف له الوعد بالفداء ويعلمه كيف يجب أن تكون عليه سيرته في العالم. جاء في نصٍّ مانويٍّ من طُرفان: «زلزل السكر الذي تنام فيه، استيقظ وتأمل!» وفي نصٍّ آخر: «استيقظي، يا نفس الروعة، من نوم السكر الذي وقعتِ فيه ... اتبعيني إلى المكان الرفيع الذي كنت فيه تقيمين في البدء.» وهناك نصٌّ من عند الصابئة يروي كيف أيقظ الرسول السماوي، ثم يمضي قائلًا له: «إنما جئت لكي أُعلمك، يا آدم، وأُخلِّصك من هذا العالم، انهض مجيدًا إلى مكان النور.» ويتضمن التعليم أيضًا أمرًا بألا يترك نفسه يغلبها النوم بعد الآن. «لا تسني ولا تنامي، لا تنسي ما كفلكِ به الربُّ.»

في الحقيقة، إن هذه الصيغ ليست حُكرًا على الغنوصيين. فالرسالة إلى أهل أفسس تشتمل على هذا القول المغفل اسم قائله: «لِذلِكَ يَقُولُ: اسْتَيْقِظْ أَيُّهَا النَّائِمُ وَقُمْ مِنَ الأَمْوَاتِ فَيُضِيءَ لَكَ الْمَسِيحُ.» (٥: ١٤). ثم ما نلبث حتى نجد موضوع النوم واليقظة في الأدب الهرمزي. جاء في «البوامندر»: «أنتم، أيها المولودون من الأرض، الذين أسلمتم أنفسكم للسُّكْر والنوم والجهل بالله؛ عودوا إلى الصحو! ثوبوا إلى رشدكم وتخلَّصوا من فتنة النوم التي تذهب بعقولكم!»

نذكر بأن التغلب على النوم والسهر الطويل يشكلان اختبارًا استسراريًّا نموذجيًّا نوعًا ما؛ إذ نجده في المراحل الأولى من الثقافة. عند بعض قبائل أوستراليا يجب ألا ينام المستلمون مدة ثلاثة أيام. أو يُمنعون من النوم قبل الفجر. والبطل الرافديني، جلجامش وقد ذهب يبحث عن الخلود، يصل إلى جزيرة السلف الميطيقي، أوت-نابشتين. هناك تعيَّن عليه أن يسهر ستة أيام وست ليال، لكنه لم يُفلح في اجتياز هذا الامتحان الاستسراري فأضاع فرصة الحصول على الخلود. وفي أسطورة من شمالي أميركا، من نموذج أورفيه Orphée وأوريديك، يفقد رجل زوجته فينزل إلى الجحيم فيلقاها؛ فيَعِده ربُّ الجحيم بأن يُعيدها إلى الأرض إذا استطاع الزوج أن يسهر الليل بطوله. لكن الرجل ينام قبل

أن ينشقَّ الفجر، فيمنحه ربُّ الجحيم فرصة أخرى، ولكيلا يتعب الرجل في الليلة التالية ينام في النهار، لكنه لا يفلح في السهر حتى الفجر، فيُضطر إلى العودة وحيدًا إلى الأرض.

إذَن، الامتناع عن النوم ليس يعني الانتصار على التعب الفيزيائي وحسب، وإنما هو البرهنة على القوة الروحية بصفة خاصة. أن تبقى «يقظانًا» معناه أن تكون واعيًا تمامًا، أن تكون حاضرًا في عالم الروح. وقد كان يسوع لا ينفك يحث تلامذته على السهر: «اِسْهَرُوا إِذًا لأَنَّكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ فِي أَيَّةِ سَاعَة يَأْتِي رَبُّكُمْ.» (متَّى ٢٤: ٤٢). وقد اعتُرت ليلة جستماني ليلة مأساوية؛ لأن التلاميذ لم يستطيعوا السهر مع يسوع: «فَقَالَ لَهُمْ: نَفْسِي حَزِينَةٌ جِدًّا حَتَّى الْمَوْتِ. اُمْكُثُوا هُنَا وَاسْهَرُوا مَعِي.» (متَّى ٣٦: ٣٨). لكنه حينما عاد وجدهم نيامًا. فَقَالَ لِبُطْرُسَ: «أَهكَذَا مَا قَدَرْتُمْ أَنْ تَسْهَرُوا مَعِي سَاعَةً وَاحِدَةً؟» (متَّى ٢٦: ٤٠). «ثم حثَّهم على السهر والصلاة، لكن بلا جدوى، ثُمَّ جَاءَ فَوَجَدَهُمْ أَيْضًا نِيَامًا، إِذْ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ ثَقِيلَةً» (متَّى ٢٦: ٤١–٤٣)، (مرقس ١٤: ٣٤ وما بعدها)، لوقا ٢٢: ٤٦).

يتضح لنا من هذا أن «السهر الاستسراري» يفوق القوى البشرية.

الغنوصية والفلسفة الهندية

لا يدخل في نطاق هذا الكتاب بحث المسألة الغنوصية برمَّتها. وإنما غرضنا هو أن نتتبع تطور «ميثولوجيا النسيان والذكرى» في بعض الثقافات العليا؛ فالنصوص الغنوصية التي أوردناها توًّا تلحُّ، من جهة، على سقوط النفس في المادة (الحياة) و«النوم» القاتل الذي جاء في أعقابه، كما تلحُّ من جهة ثانية، على الأصل غير الأرضي للنفس. أن هبوط النفس في المادة ليس نتيجة لخطيئة سبقته، كما يفسِّر التفكير الفلسفي الإغريقي أحيانًا فعل التقمُّص. أما الغنوصيون؛ فيريدوننا أن نفهم أن الخطيئة ترجع إلى شخصٍ ما من (عالم) آخر. وبما أن الغنوصيين يعتبرون أنفسهم كائنات روحية من أصل غير أرضيٍّ، لا يقرُّون بأنهم من «هنا»، من هذا العالم. ويُلاحظ أن الكلمة-المفتاح للغة الفنية عند الغنوصيين هي «الآخر، الغريب». والفكرة الرئيسية التي تنهض عليها عقيدتهم هي أن الغنوصي «وإن كان في قلب العالم إلا أنه ليس منه ولا ينتمي إليه، بل هو من عالم آخر.» و«الجينزا» الصابئ الذي إلى اليمين يبين له: «إنك لست من هنا، أرومتك ليست من هذا العالم.» (XV، ٢٠). ويبين له «الجينزا» الذي إلى اليسار: «إنك لستَ من هنا، أصلك ليس من هنا: مكانك هو مكان الحياة (III، ٤). ونقرأ في «كتاب يوحنَّا»: «إنما أنا إنسانٌ من العالم الآخر.»

كما رأينا من قبلُ، يعرض لنا الفكر الفلسفي الهندي، ولا سيما «سمخيا-يوغا»، وضعًا مماثلًا. النفس (بوروشا) «غريبة» بامتياز، ولا علاقة لها بالعالم (براكرتي). وقد عبَّر عن ذلك بصورة أوضح «أسوارا كرشنا (سمخيا-كاريكا) بقوله: «النفس معزولةٌ، غير مبالية، مجرد مُشاهد غير فعال.» في درامة الحياة والتاريخ.» أكثر من ذلك، إن صحَّ أن دورة التقمص يطيلها الجهل والخطايا، فإن سبب هبوط «النفس» في الحياة، وأصل العلاقة (فضلًا عن كونها وهمية) بين النفس (بوروشا) والمادة (براكرتي)، تبقى مسائل بدون حل — بتعبير أصح، بدون حل في الشرط البشري الراهن — على كل حال، وكما هو الحال عند الغنوصيين، إن ما قذف بالنفس في دولاب الوجودات ليس خطيئة أصلية (بشرية).

لغرض بحثنا، تنهض أهمية الأسطورة الغنوصية، مثلما ينهض الفكر الفلسفي الهندي، على إعادة تفسير علاقة الإنسان بالدرامة البدئية التي كوَّنت هذه الأسطورة. مثلما هو الحال في الأديان القديمة التي درسناها في الفصول المتقدمة، يُهمُّ الغنوصي أيضًا أن يعرف— أو بالأحرى أن يتذكَّر — الدرامة التي حدثت في الأزمنة الميطيقية. لكن الغنوصي، خلافًا لإنسان المجتمعات القديمة الذي يتعلم الأسطورة لكي يتحمل النتائج التي نجمت عن هذه الأحداث البدئية، إنما يتعلم الأسطورة بغية التخلص من هذه النتائج. فالغنوصي ما إن يستيقظ من نومه القاتل حتى يدرك أنه غير مسئول أبدًا عن الكارثة البدئية التي تكلَّمت عنها الأسطورة، وأنه تبعًا لذلك لا علاقة له حقيقية بالحياة والعالم والتاريخ.

والغنوصي، وشأنه في هذا كشأن تلميذ «السمخيا-يوغا»، يعاقَب على «خطيئة» نسيان نفسه الحقيقية. والآلام التي تقوم في أساس كل وجود بشريٍّ تختفي في لحظة اليقظة. فاليقظة، التي هي في نفس الوقت تذكر anamnèsis، يترجمها عدم اكتراث بالتاريخ المعاصر. ليس ما يهم غير الأسطورة البدئية، وليس ما يستحق أن يُعرف غير الأحداث التي حدثت في الماضي الخرافي؛ ذلك أن الإنسان حين يتعلمها فإنما يعي طبيعتها الحقيقية، ويستيقظ. والأحداث التاريخية الكبرى بالمعنى الخصوص للكلمة (حرب طروادة، حملات الإسكندر الأكبر، اغتيال يوليوس قيصر) لا معنى لها ما دامت غير محمَّلة بأية رسالة سوتريولوجية.

التذكر وتدوين التاريخ

وإنما بدأ تدوين التاريخ عندما لم تَعُد الحوادث محملةً برسالات سوتريولوجية. وقد تمَّت هذه البداية على يد الإغريق، وعلى يد هيرودوت تحديدًا. يبين لنا هيرودوت لماذا كلَّف نفسه عناء كتابة «التواريخ» بقوله: لكيلا تضيع مآثر الإنسان في مجرى الأزمنة؛ فهو يريد أن «يحفظ ذكرى» الأفعال التي قام بها الإغريق والبرابرة. وقد جاء على أثره مؤرخون آخرون كتبوا أعمالهم لأسباب مختلفة. فثوسيديد، مثلًا، يقول إنه كتب لكي يبيِّن الصراع على السلطة، وهو جانب مميز من الطبيعة البشرية، على ما يرى هو. ويقول بوليب Polype إنه إنما كتب لكي يبيِّن أن كل التاريخ يصبُّ في مجرى الإمبراطورية الرومانية، ولأن الخبرة التي نكتسبها بدراستنا للتاريخ تشكِّل خير مدخل لنا إلى الحياة. ويقول تيت-ليف Tite-Live لكي نأخذ من التاريخ «عبرةً لنا ولبلادنا»؛ وهلُمَّ جرًّا.

ما من هؤلاء المؤلفين — حتى ولا هيرودوت المغرم بالآلهة واللواهيت الأجنبية — من كتب «تاريخه» كما فعل الكتَّاب العبريون من قبلُ لكي يبرهنوا على وجود خطَّة إلهية وتدخُّل من الإله العلي في حياة شعب. وهذا لا يعني بالضرورة أن المؤرخين الإغريق واللاتين كانوا مجرَّدين من المشاعر الدينية؛ إنما مفهومهم للدين لا يلحظ تدخلًا من إله واحد وشخصي في التاريخ؛ وقد ترتَّب على ذلك أنهم لم يمنحوا الأحداث التاريخية ذلك المعنى الديني الذي كان يمنحه العبران لها. زدْ على ذلك أن التاريخ عند الإغريق لم يكن غير مظهر من سياق كونيٍّ مشروط بقانون الصيرورة. يبين لنا التاريخ، وشأنه في هذا كشأن كل ظاهرة كونية، أن المجتمعات البشرية تولد وتنمو ثم تضمر وتبيد. ولهذا السبب لا يمكن أن يشكل التاريخ موضوعًا للمعرفة. أما كتابة التاريخ فما كانت فائدتها للمعرفة بالقليلة، ما دامت تصوِّر لنا سياق الصيرورة الأزلية في حياة الأمم، خصوصًا وأنها تحفظ لنا ذكرى مآثر مختلف الأقوام وأسماء الشخصيات الاستثنائية وما قاموا به من مغامرات.

ليس من أغراض هذا الكتاب درس مختلف فلسفات التاريخ ابتداءً من أوغسطين ويواكيم دي فيور وانتهاءً بـ «فيكو» وهيغل وماركس وأصحاب المدرسة التاريخية المعاصرين. كلٌّ من هذه الأنظمة يزعم أنه وجد للتاريخ العالمي «معنًى» و«وجهةً». ليست هذه مشكلتنا، ليس المعنى الذي يمكن أن يكون للتاريخ هو ما يهمنا في بحثنا هذا، بل تدوين التاريخ. بعبارة أخرى السعي المبذول من أجل الاحتفاظ بذكرى الحوادث المعاصرة، والرغبة في معرفة ماضي البشرية على أقصى ما يمكن من الدقة.

في العصر الوسيط، وخصوصًا منذ عصر النهضة، نما حبُّ اطلاع مماثلٌ، وكان نموًّا تدريجيًّا. صحيحٌ أنه كان هَم مؤرخي عصر النهضة البحث قبل كل شيء عن نماذج لسلوك «الإنسان الكامل» في التاريخ القديم. يمكننا القول إن «تيت-ليف» وبلوتارك، بتزويدهما لنا بنماذجَ مثالية عن الحياة المدنيَّة والأخلاقيَّة، كانا يلعبان في ثقافة النخبة الأوروبية ما كانت تلعبه الأساطير من دور في المجتمعات التقليدية. لكن كتابة التاريخ لم يقدر لها أن تلعب دورًا من الطراز الأول إلا اعتبارًا من القرن التاسع عشر. والثقافة الغربية تُبدي عن جهد هائل من «التذكر التاريخي»، في سعيها إلى الكشف عن ماضي المجتمعات الغريبة والهامشية، بل وأكثرها غربة وهامشية»، و«إيقاظ» هذا الماضي واستعادته، وفي سعيها إلى الكشف عن حقب ما قبل التاريخ في منطقة الشرق الأدنى والثقافات «البدائية» الآخذة في التلاشي. إن تاريخ البشرية كلَّه هو ما تريد إحياءه. نشهد الآن توسيعًا للأفق التاريخي يدير الرأس.

والحق أن هذا لِمن اجتماع الظواهر النادرة التي تبعث على التشجيع في العالم الحديث، فالإقليمية التي كانت تسِمُ الثقافة الغربية؛ إذ كانت تبدأ التاريخ بمصر، والأدب بهوميروس، والفلسفة بطاليس؛ هذه الإقليمية هي الآن في طريقها إلى التلاشي. خيرٌ من هذا: بفضل التذكُّر التاريخي ينزل الإنسان بعمق إلى داخل نفسه. عندما نستطيع أن نفهم أوستراليًّا من أيامنا هذه، أو صيادًا من العصر الحجري الأول، نستطيع في نفس الوقت أن «نوقظ» في أعمق أعماق نفوسنا الوضع الوجودي الذي كانت عليه بشرية ما قبل التاريخ، وأوجه السلوك المستمدة منه. ليس الأمر أمر معرفة بسيطة، «خارجية»، كما نتعلم أو نحفظ اسم عاصمة بلد أو تاريخ سقوط القسطنطينية. التذكر التاريخي الصحيح إنما هو تواحدٌ مع هذه الأقوام البائدة أو ما قبل التاريخية. نحن هنا أمام استعادة حقيقية للماضي، حتى الماضي «البدئي» الذي كشفت عنه حفريات ما قبل التاريخ أو الأبحاث الإثنولوجية في هذه الحالات الأخيرة، يواجه «أنماطًا من الحياة»، وأوجهًا للسلوك ونماذج من الثقافة، باختصار مباني وجود قديم.

ظلَّ الإنسان، طوال آلاف السنين، يعمل طقسيًّا ويفكر ميطيقيًّا في أوجه الشبه بين العالم الأكبر والعالم الأصغر. لقد كان العمل والتفكير على هذا النحو أحد الإمكانيات المتاحة له من أجل «الانفتاح» على العلم. وهو إذ يفعل هذا فإنما يساهم في قدسية الكون. منذ عصر النهضة، أي منذ أن اتَّضح لنا أن العالم غير محدود، حُرِمنا من هذا البعد الكوني الذي كان يُضفيه على وجوده. لقد كان من الطبيعي أن يعمد الإنسان الحديث،

الواقع في قبضة الزمان، الذي استحوذت عليه تاريخيته الخاصة، إلى «الانفتاح» على العالم، لكي يكتسب منه بُعدًا جديدًا في الأعماق الزمانية. من غير شعور منه، يتحصن في وجه ضغط التاريخ المعاصر بواسطة «تذكر تاريخي» يفتح أمامه مشاهد يستحيل عليه أن يشكَّ فيها إذا هو اقتصر على «الاتحاد بالروح العالمي»، عندما يقرأ جريدة الصباح، مقتفيًا أثر هيغل.

لذلك يجب ألا نصرخ عندما نكتشف أن الإنسان، منذ العصور القديمة، كان يتعزى من رعب التاريخ بقراءته لمؤرخي الأزمنة الغابرة. لكن الإنسان المعاصر عنده ما هو أكثر من ذلك: باعتبار سعة أفقه التاريخي، يحدث له أن يكتشف بواسطة التذكر ثقافات كانت مبدعة إلى حد الإعجاز فيما كانت تقوم بـ «تخريب التاريخ». ماذا عساه أن يكون عليه الرجع الحي من غربي حديث حين يعلم، مثلًا، أن الهند لا تحفظ اسم الإسكندر الأكبر، على الرغم من أنه قد غزاها واحتلَّها، وعلى الرغم من أن هذا الغزو كان له تأثيرٌ على تاريخها اللاحق؟ الهند، وشأنها في هذا كشأن غيرها من الثقافات التقليدية، إنما تهتم بالنماذج المثالية وبالحوادث التي تجري وفق نماذج معينة، دون ما هو خاصٌّ وفرديٌّ.

التذكر التاريخي، الذي يمارسه العالم الغربي، لم يزل بعدُ في بداياته. يجب أن ننتظر بضعة أجيال على الأقل حتى نحكم على آثاره الثقافية. لكن يمكننا القول إن هذا التذكر يطيل أمد التقويم الديني للذاكرة والتذكر، على صعيد آخر. لم يَعُد الأمر يتعلق بأساطير أو ممارسات دينية بل يقوِّي هذا العنصر المشترك: أهمية تذكر الماضي المضبوط والكلي: تذكُّر الحوادث الميطيقية في المجتمعات التقليدية، وتذكُّر كل ما حدث في الماضي في الغرب الحديث. والفرق بين النموذجَين أظهر من أن نحتاج إلى إبرازه، لكن مع ذلك أن بينهما عنصرًا مشتركًا من حيث إن كليهما يقذف بالإنسان خارج «لحظته التاريخية». والتذكر التاريخي الصحيح فينفتح هو أيضًا على زمن بدئي، هو الزمان الذي أرسى فيه الناس أوجه سلوكهم الثقافية، مؤمنين بأنها إنما أوحى بها إليهم الكائناتُ العليا.

الفصل الثامن

الأساطير في أوج عظمتها وحضيض انحطاطها

الأسطورة تجعل العالم منفتحًا

في المستويات القديمة من الثقافة، يحافظ الدين على «الانفتاح» على عالم يفوق العالم البشري، عالم قيم الحق والخير والجمال. هذه القيم هي قيمٌ «مفارقة» من حيث إن مَن أوحى بها هم كائنات إلهية أو أسلاف ميطيقيون. فهي شكلٌ، تبعًا لذلك، قيمًا مطلقة، ونماذج لجميع أوجه النشاط البشري. وقد رأينا أن هذه النماذج يتم إيصالها إلى الناس بواسطة الأساطير، التي يعود إليها أمر إيقاظ الوعي على عالم آخر والحفاظ عليه، نوعٌ من عالم الغريب، عالمٌ إلهيٌّ أو عالم أسلاف. هذا «العالم الآخر» يمثل صعيدًا فائقًا للشرط البشري، «مفارقًا»، عالمًا من «الحقائق المطلقة». وإنما وُلدت فكرة كون الشيء يوجد حقيقة، توجد قيم مطلقة، قابلة لإرشاد الإنسان وإضفاء معنى على الوجود البشري؛ إنما وُلدت في اختبار القدسي، في المقابلة وجهًا لوجه مع حقيقة تفوق الشرط البشري. إذَن، من اختبار القدسي رأت النور أفكارٌ من مثل «الواقع» réalité، و«الحقيقة» vérité، و«المعنى» signification التي أَحكم صياغتَها وترتيبَها الفكرُ الميتافيزيقي فيما بعدُ.

القيمة اليقينية للأسطورة يُصار إلى تثبيتها دوريًّا بواسطة الطقوس. إن تذكر الحدث البدئي وتحيينه يساعدان الإنسان البدائي على تمييز الحقيقي والاحتفاظ به. بفضل التكرار المستمر لبادرة نموذجية، يتكشف شيءٌ ما يوصف بالثبات والصلابة في الدفق العالمي. بالتكرار الدوري لما قد جرى «في ذلك الزمان»، يستيقن إنسان المجتمعات التقليدية بأن شيئًا ما يوجد على نحو مطلق. هذا «الشيء» شيءٌ «مقدسٌ»، يفوق الشرط

البشري والشرط الدنيوي، لكنه مع ذلك في متناول الخبرة البشرية. يُكشف الحجاب عن «الحقيقة»، ويمكن تشييدها من مستوى «مفارق»، لكن هذه المفارقة قابلة لأن تُعاش طقسيًّا وما تلبث حتى تصبح جزءًا لا يتجزأ من الحياة البشرية.

هذا العالم «المفارق»، وهو عالم الآلهة والأبطال والأسلاف الميطيقيين، يمكن بلوغه لأن الإنسان القديم لا يُسلِّم بامتناع الزمان على الرجعة. لقد بيَّنا في كثير من المناسبات أن الطقس يبطل الزمان الدنيوي، الكرونولوجي، ويستعيد الزمان المقدس، زمان الأسطورة. بالطقس يعود الإنسان القديم معاصرًا للمآثر التي اجترحتها الآلهة «في ذلك الزمان». إن رفض الإنسان القديم لامتناع الزمان على الرجعة يساعده، من ناحية، على «بناء الواقع»، ومن ناحية ثانية يحرره من وطأة الزمان الميت، ويؤكد له أنه قادرٌ على إلغاء الماضي، وابتداء حياته بداية جديدة، وخلق عالمه خلقًا جديدًا.

إن محاكاة البوادر النموذجية التي ابتدرها الآلهة والأبطال والأسلاف الميطيقيون لا يترجمه «تكرار أبديٌّ لنفس الشيء»، ولا عطالة ثقافية مطلقة. لا تعرف الإثنولوجيا شعبًا واحدًا لم يتغير في مجرى الزمان، ولم يكن له «تاريخ». للوهلة الأولى، لم يفعل إنسان المجتمعات القديمة سوى تكرار نفس البادرة النموذجية تكرارًا لا حدود له. لكنه في الحقيقة يغزو العالم بلا تعب وينظمه ويحول المنظر الطبيعي إلى وسط ثقافي. بفضل النموذج المثالي الذي أوحته الأسطورة الكوسموغونية، يصبح الإنسان بدوره كائنًا خالقًا. فالأساطير، في الوقت الذي كانت تبدو فيه قاصرةً على شلِّ المبادرة البشرية، إذ تتبدَّى كما لو كانت نماذج غير محسوسة – هذه الأساطير تحرِّض الإنسان على الخلق في الواقع، وتفتح باستمرار آفاقًا جديدةً أمام روحه المبدع.

تضمن الأسطورة للإنسان أن ما يريد صنعه قد سُبق إلى صنعه، وتُعينه على تبديد الشكوك التي قد تخامره فيما يتعلق بنتيجة مشروعه. لماذا يتردد في القيام ببعثة بحرية، ما دام البطل الميطيقي قد قام بها في زمان خرافي؟ فما عليه إلا أن يحذو حذوه. كذلك، لماذا يخاف الإقامة في إقليم مجهول موحش، ما دام يعلم أن هذا ما يجب عليه فعله؟ حسبُه أن يكرر الطقس الكوسموغوني حتى يتحول الإقليم المجهول (= العماء chaos) إلى «كون» (= cosmos)، ويصبح صورة للعالم Imago mundi، «مسكنًا» شرعيًّا من الناحية الطقسية. إن وجود نموذج مثالي لكل فعل لا يقف حائلًا دون الخُطوة الإبداعية، من حيث إن النموذج الميطيقي قابلٌ لتطبيقات لا حدود لها.

يعيش إنسان المجتمعات التي تكون فيها الأسطورة شيئًا مفعمًا بالحياة في عالم «مفتوح» على الرغم من أنه عالم «مرموز»، غامض، تكتنفه الأسرار. إنه عالم «يتكلم» مع الإنسان، ولكي يفهم الإنسان هذه اللغة، ما عليه إلا أن يتعلم الأساطير ويتعلم فكَّ الرموز. فبالأساطير القمرية والرمزية المتعلقة بهذا الكوكب، مثلًا، يستطيع الإنسان أن يدرك العلاقة السرية الوثيقة القائمة بين الوقتية (= كون الشيء وقتيًّا أو مؤقتًا) والولادة والموت والبعث، والجنس والخصب والمطر والنبات، وهلُمَّ جرًّا، لا يعود العالم كتلةً كتيمة من الأشياء الملقاة جملة بصورة استبدادية، بل كون حي، مبين، حافل بالمعنى. في التحليل الأخير، يتبدى العالم بوصفه لغة؛ عالم يخاطب الإنسان بنمط وجوده الخاص، بمبانيه وإيقاعاته.

لقد جاء العالم إلى الوجود نتيجة لفعل خلق إلهي. أما مبانيه وإيقاعاته فنتيجة لحوادث جرت في بدء الزمان. للقمر تاريخه الميطيقي، وللشمس والمياه، وللحيوان والنبات أيضًا. لكل شيء «كوني» تاريخ. إن هذا معناه أنه قادر على «التكلم» إلى الإنسان. ولأنه «يتكلم» من تلقاء نفسه، أولًا عن «أصله»، ثم عن الحدث البدئي الذي جاء في أعقابه إلى الوجود، يصبح الشيء حقيقيًّا وذا معنًى. بذلك لا يعود العالم «مجهولًا»، شيئًا كتيمًا، لا يُدرك، لا معنًى له، «غير حقيقي»، بل يشترك في نفس «العالم» الذي ينتمي إليه الإنسان.

مثل هذه المشاركة لا تجعل من العالم شيئًا «مألوفًا» ومفهومًا وحسب، وإنما تجعله شفافًا أيضًا. بواسطة أشياء هذا العالم، ندرك آثار كائنات وقدرات من عالم آخر. وإنه لهذا السبب قلنا فيما تقدم إن العالم، في نظر الإنسان القديم، عالم «مفتوح»، لكنه يكتنفه الغموض في نفس الوقت. فالعالم إذ «يتحدث عن نفسه»، فإنما يدل على مؤلفيه وحُماته، ويروي لنا «تاريخه»، والإنسان لا يوجد في عالم عاطل كتيم، بل إنه حين يحل رمزية لغة العالم ما يلبث حتى يجد نفسه ثانية في مواجهة سر ينبغي أن يعرف كنهَه. ذلك أن الطبيعة تسفر وتحتجب في نفس الوقت، وهنا يكمن السر الأساسي للعالم، السر الذي لا سبيل إلى إدراكه. لكن الأساطير تكشف النقاب عن كل ما قد حدث، منذ نشأة الكون حتى إقامة المؤسسات الاجتماعية-الثقافية. وهذه المكاشفات لا تشكل «معرفة» بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنها لا تستنفد سرَّ الحقائق الكونية والبشرية. إننا لا نصل إلى التحكم بمختلف الحقائق الكونية (نار، المواسم، الأفاعي. إلخ)، وتحويلها إلى «مواضيع للمعرفة»، بمجرد أن نتعلم أساطير الأصل المتعلقة بهذه الحقائق؛ لأن هذه تظل محافظةً على كثافتها الأنطولوجية الأصلية.

الإنسان والعالم

في عالم كهذا، لا يحس الإنسان أنه محاصرٌ داخل نمط وجوده الخاص، بل يشعر أنه وجود «مفتوح» أيضًا: يتصل مع العالم لأنه يستخدم نفس اللغة، وهي الرمز. فلئن كان العالم يتحدث إلى الإنسان من خلال نجومه ونباته وحيوانه، أنهاره وصخوره، فصوله ولياليه؛ فإن الإنسان يجيب العالم من خلال أحلامه، وحياته الخيالية، بواسطة أسلافه وطواطمه — وهم في نفس الوقت «طبيعة»، و«فوق طبيعة»، و«كائنات بشرية» — وبقدرته على الموت والبعث طقسيًّا في مراسم استلام الأسرار (لا أكثر ولا أقل من القمر والنبات)، وعلى تجسيد الروح بارتدائه قناعها ... إلخ. وإذا كان العالم شفافًا في نظر الإنسان القديم، فإن هذا الإنسان كان يحس أيضًا أن العالم «يراه» ويفهمه. فالطريدة تراه وتفهمه (في أكثر الأحيان يترك الحيوان نفسه لكي يقع في الأَسر لأنه يعلم أن الإنسان جائع)، وكذلك الصخرة والشجرة والساقية لكل «تاريخ» عليه أن يحكيه، ونصيحة يُسديها إليه.

إن إنسان المجتمعات القديمة، فيما هو يعلم أنه كائن بشري، ويعتبر نفسه كذلك، يعلم أيضًا أنه شيء أكثر. كما يعلم أن سلفه، مثلًا، كان حيوانًا، وأنه يمكنه أن يموت ويعود إلى الحياة (تسليم الأسرار، الغيبوبة الشامانية)، وأنه يمكنه أن يؤثر في المواسم بواسطة طقوس الفحش والدعارة، (أو أنه قادر على أن يسلك مع زوجته سلوك السماء مع الأرض أو يتخذ لنفسه دور المر ولزوجته دور الأخدود). في الثقافات الأكثر تعقيدًا، يعلم الإنسان أن أنفاسه رياح، وأن عظامه كالجبال، وأن النار تشتعل في معدته، وأن سُرَّته قابلة لأن تصير «مركزًا للعالم» ... إلخ.

على أننا يجب ألا نتصور أن هذا «الانفتاح» نحو العالم يترجمه مفهوم رعوي عن الوجود. إن أساطير «البدائيين» والطقوس التي تعتمد عليها لا تتبدَّى لنا عن «أركاديا» قديمة. فكما رأينا فيما تقدم أن الفلاحين الأوائل، إذ اضطلعوا بمهمة إنماء عالم النبات، قبلوا أيضًا بمبدأ تعذيب الضحايا لمنفعة المواسم، والتهتك الجنسي والإدامة (= أكل لحوم البشر)، وصيد الرءوس. هو ذا مفهوم مأساوي للوجود، جاء نتيجةً لتقويم ديني للتعذيب وللموت العنيف. إن أسطورةً مثل أسطورة هينوويلي، والجُملة الاجتماعية – الدينية التي تفصلها الأسطورة وتبررها، تجبر الإنسان على الاضطلاع بشرطه بما هو كائن فإن منقسم إلى ذكر وأنثى، محكوم عليه بالموت والشغل لكي يأكل. إن عالم النبات والحيوان «يحدثه» عن أصله، والفلاح الأول يفهم هذه اللغة، وهو إذ يفعل ذلك فإنما يكشف عن معنًى ديني في كل ما يحيط به وفي كل ما يفعله. لكن هذا يجبره على قبول الشراسة والقتل واعتبارهما

جزءًا لا يتجزأ من نمط وجوده. صحيحٌ، أن الشراسة والتعذيب والقتل ليست ممارسات قاصرةً على «البدائيين»، وإنما نجدها على مدى جميع عصور التاريخ، وأحيانًا كانت تبلغ ذروةً لا تعرفها المجتمعات القديمة. كل ما في الأمر أن البدائيين يعتبرون هذا المسلك العنيف ذا قيمة دينية من حيث إنه محاكاة لأفعال نموذجية قامت بها كائنات عليا، وقد ظلَّ معمولًا بهذا المفهوم حتى زمن متأخر من التاريخ؛ فعمليات الإبادة الجماعية التي قام بها سفاح مثل جنكيزخان، مثلًا، كانت حتى يومئذٍ تجد لها تبريرًا دينيًّا.

ليست الأسطورة بحدِّ ذاتها ضمانًا لـ «خير» أو لأخلاق. إنما وظيفتها الكشف عن النماذج وإضفاء معنًى على العالم والوجود البشري. كذلك هي تلعب دورًا كبيرًا في تكوين الإنسان. بفضل الأسطورة ظهرت إلى الوجود، كما تقدَّم معنا، أفكارٌ من مثل فكرة «الواقع» réalité، و«القيمة» valeue، و«المفارقة» transcendance، وبفضل الأسطورة، صار بالإمكان فهمُ العالم بما هو «كون» تام الصنع، مفهوم، ذو معنًى. والأساطير إذا تحكي لنا كيف صُنعت الأشياء فإنما تبين لنا مَن خلق هذه الأشياء، ولماذا خُلقت، وفي أي ظرف كان خلقها. إن جميع هذه «المكاشفات» تُهمُّ الإنسان اهتمامًا مباشرًا نوعًا ما؛ لأنها تشكل «تاريخًا مقدسًا».

الخيال والإبداع

ملاكُ القول إن الأساطير تُذكِّرنا على الدوام بأن أحداثًا جسامًا قد حدثت على الأرض، وأن هذا «الماضي المجيد» قابلٌ للاستعادة جزئيًّا.

إن لمحاكاة البوادر النموذجية جانبَها الإيجابيَّ: فالطقس يجبر الإنسان على تجاوز حدوده، يجبره على أن يعزز مكانته تجاه الآلهة والأبطال الميطيقيين، حتى يتمكن من تكملة أعمالهم. والأسطورة، من ناحية ثانية، تقوم بفعل «إعلاء» للإنسان، مباشرة أو مداورة. وهذا يتضح بصورة أنقى، بعدُ، إذا أخذنا في اعتبارنا أن تلاوة المأثورات الميثولوجية في المجتمعات القديمة ما زالت وقفًا على بعض الأفراد. في بعض المجتمعات، يجري انتقاء الرواة من الشامانيين والعرَّافين أو من أعضاء الأخويات السرية. على كل حال، كان على مَن يتلو الأساطير أن يقيم الدليل على أهليته وأنه تعلَّم على أيدي معلمين من الشيوخ. على أن الراوية يجب أن يتميز بقوة ذاكرته وخياله وموهبته الأدبية.

والتلاوة، في العادة، ليست مُقولبة على نمط واحد بالضرورة. فقد تحصل أحيانًا اختلافاتٌ في رواية بعض التفاصيل تبعدها عن الأصل بُعدًا ظاهرًا. لا شكَّ أن الأبحاث التي

قام بها علماء الإثنولوجيا والفنون الشعبية لا يمكنها الادعاء بأنها قد كشفت النقاب عن سياق الإبداع الميثولوجي. لقد أمكنها تسجيل الاختلافات في رواية أسطورة أو موضوعة فولكلورية، لكنها لم تسجل اختراع أسطورة جديدة؛ إذ الأمر يتعلق دائمًا بتعديلات ظاهرة نوعًا ما قد أُدخلت على النص الأصلي.

لكن هذه الأبحاث قد بيَّنت لنا على الأقل دور الأفراد المبدعين في صياغة الأساطير وتناقلها. من المحتمل جدًّا أن يظل هذا الدور ذا أهمية بالغة في الماضي، بينما كانت «الإبداعية الشعرية» متلازمة ومترادفة مع خبرة وجدية. ثم يمكننا أن نخمن «منابع الوحي» عند شخصية مبدعة في داخل مجتمع قديم؛ فقد تكون «أزمات» و«مقابلات» و«مكاشفات». باختصار، اختبارات دينية ممتازة تصحبها وتغنيها مجموعة من الصور والمشاهد تتصف بالحيوية والدرامية.

إن أصحاب الوجد هم الذين ألَّفوا عوالم الخيال التي تغذِّي الموضوعات الميثولوجية التقليدية وتكثرها وتحكم صياغتها.

في نهاية المطاف، إن الإبداعية من صعيد الخيال الديني هي التي تجدد المادة الميثولوجية التقليدية. يتضح من ذلك أن دور الشخصيات المبدعة يجب أن يكون أكبر مما كنا نظن. إن مختلف المختصين بالمقدس، ابتداءً من الشامانيين حتى الشعراء الجوالين، انتهوا على الأقل إلى فرض شيء من رؤاهم الخيالية على الجماعة التي ينتمون إليها. والحق أن «نجاح» هذه الرؤى كان يتوقف على الترسيمات التي كانت موجودةً من قبل، لأن الرؤيا التي تتعارض جذريًّا مع الصور والمشاهد التقليدية تخاطر برفضها من الجماعة. فنحن نعرف دور العرافين الشامانيين والمعلمين الشيوخ في الحياة الدينية في المجتمعات القديمة، فهم جميعًا أصحاب اختصاص في تمييز الخبرات الوجدية. ومع ذلك فإن العلاقة بين الترسيمات أو القوالب التقليدية والاختبارات التقويمية الفردية ليست بالعلاقة الجامدة؛ إذ كثيرًا ما يحدث أن يتعدَّل التصميم التقليدي تحت تأثير صدمة شخصية دينية قوية.

بكلمة واحدة، عندما تنقل الخبرات الدينية الممتازة بواسطة سيناريو خيالي مؤثر، تنجح في فرض نماذج أو مصادر للوحي على الجماعة برمتها. في المجتمعات القديمة كما في كل مكان آخر، تتكون الثقافة وتتجدد بفضل خبرات إبداعية يختبرها بعض أفراد. لكن بما أن الثقافة القديمة تدور حول الأساطير، وهذه الأساطير تُفسر على الدوام وتعمق؛ يُعمقها ما يمكن أن نسميهم بـ «اختصاصيي القدسي»، ينقاد المجتمع في مجموعه نحو القيم والمعاني التي كشف عنها نقلها إليه هؤلاء الأفراد. بهذا المعنى، تُعين الأسطورةُ الإنسان على تجاوز حدوده وشروطه الخاصة، وتحرِّضه على السمو بنفسه «أمام الكبراء».

هوميروس

ربما اقتضى الأمر أن ندرس العلاقة بين الشخصيات الدينية الكبرى، خصوصًا المصلحين والأنبياء، وبين الترسيمات الميثولوجية التقليدية. فالحركات المسيانية[١*] والألفية عند شعوب المستعمرات القديمة تشكل ميدانًا للبحث غير محدود تقريبًا. على الأقل جزئيًّا، يمكننا إعادة إنشاء بصمة زرادشت التي تركها على الميثولوجيا الإيرانية، أو بصمة بوذا على الميثولوجيات التقليدية الهندية. أما في اليهودية فكلنا يعلم ما قام به الأنبياء من عمليات «نزع الأسطورة» منذ زمن طويل.

لا يسمح لنا مجال هذا الكتاب بحث هذه المشكلات بما تستحقه من انتباه. إلا أننا رأينا أن نؤكد قليلًا على الميثولوجيا الإغريقية، لا بما تمثله بحد ذاتها بل بمقدار ما لها من صلات محددة بالمسيحية.

لا يسعنا تناول مشكلة الأسطورة الإغريقية بدون تردد. لا لأن الأسطورة اليونانية قد كانت مصدر إلهام للشِّعر الملحمي والتراجيديا والكوميديا والفنون التشكيلية، بل لأن الأسطورة لم تخضع للتحليل الطويل والنافذ كما خضعت له في الثقافة الإغريقية، حتى خرجت منه «منزوعة الأسطرة» جذريًّا. لقد تصادفت العقلانية الإيونية مع نقدٍ ما انفك يعمل تآكلًا في الميثولوجيا «الكلاسيكية»، على نحو ما عبَّر عنها هوميروس وهيزيود. فإذا كانت كلمةً «ميتة» mythe تعني «خيالًا» fiction في جميع اللغات الأوروبية، فما ذلك إلا لأن الإغريق قد أعلنوها كذلك منذ خمسة وعشرين قرنًا.

سواء شِئنا أم أبينا، فإن كل محاولة منا لتفسير الأسطورة الإغريقية، من ضمن ثقافة من النموذج الغربي، هي مشروطة إلى حدٍّ ما بنقد العقلانيين الإغريق لها. لكن هذا النقد، كما سوف نرى، لم يُوجَّه ضد ما يمكن تسميته بـ «الفكر الميطيقي»، أو السلوك الذي يترتَّب عليه، إلا نادرًا. فقد كان النقد يستهدف أفعال الآلهة كما رواها هوميروس وهيزيود. ولعلنا نتساءل ماذا عساه أن يفكر شخصٌ مثل أكسينوفان في أسطورة كوسموغونية بولينيزية، أو في أسطورة تأملية فيدية كالتي نجدها في «الركفيدا»، ١٠: ١٢٩، لكن كيف نعرف ذلك؟ من المهم أن نبين أن المغامرات والقرارات الاستبدادية التي يتخذها الآلهة، ومسلكهم المتقلب والمجحف، و«لا أخلاقيتهم» هي التي شكلت الهدف لهجمات

[١*] الاعتقاد بأن للسيد المسيح عودة في أخر الزمان يعم فيه العدل والرخاء الاقتصادي.

العقلانيين. وكان النقد الرئيسي يوجَّه باسم فكرة عن إله أرقى، إله حقيقي، لا يمكن أن يكون ظالمًا أو غير أخلاقي أو حقودًا أو جاهلًا، إلخ. وقد تابع نفس النقد وزاد عليه فيما بعدُ «علماء الكلام» المسيحيون، وقد انتصرت هذه القضية (كون الأساطير الإلهية التي أوردها الشعراء في ملاحمهم لا يمكن أن تكون حقيقية)، في مبدأ الأمر، في أوساط النخبة الفكرية الإغريقية، ثم في جميع أنحاء العالم الإغريقي-الروماني بعد انتصار المسيحية.

لكن يحسن بنا أن نذكر بأن هوميروس لم يكن رجل لاهوت ولا عالم أساطير. لم يكن يدَّعي أنه يعرض، على نحو منهجي وشمولي، جماع الديانة والميثولوجيا الإغريقيين. فإذا صحَّ أن هوميروس قد علَّم جميع الإغريق، كما يقول أفلاطون، لقد صحَّ أيضًا أنه كان يصنع قصائده من أجل جمهور معين: الأرستقراطية العسكرية والإقطاعية. لقد كان لعبقريته فعلُ السحر، إذ كانت عبقريةً منقطعة النظير. كذلك ساهمت أعماله مساهمة كبيرة في توحيد الثقافة الإغريقية وتوضيح معالمها. لكن بما أنه لم يكتب بحثًا في الميثولوجيا لم يكن يسجل جميع الموضوعات الميطيقية التي كانت شائعة يومئذٍ في العالم الإغريقي. كذلك لم يكن ينوي التصدي للمفاهيم الدينية والميثولوجية الأجنبية التي لم تكن تلقى اهتمامًا كبيرًا من مستمعيه الذين هم في غالبيتهم أبويُّون ورجال حرب بامتياز. عن كل ما يمكن تسميته بالعنصر الليلي والسفلي (أو «الجهنمي»، وهي صفةٌ تنتسب إلى عدد من الإلاهات الأسطورية اللواتي يعشن، حسب رأي الوثنيين، في أعماق الأرض-المنهل) والجنائزي من الديانة والميثولوجيا الإغريقيتين، عن هذه الأشياء لا يكاد هوميروس يقول شيئًا. والأفكار الدينية عن الجنس والخصب إنما نقلها إلينا مؤلفون متأخرون وكشفت النقاب عنها الحفريات الأرخيولوجية اللاحقة. إذَن، المفهوم الهوميري عن الآلهة والأساطير المتعلقة بها هو الذي فرض نفسه على العالم في كل مكان وترسَّخ بشكل نهائي، كما لو كان في عالم غير زماني من النماذج البدئية، وكان مصدر إلهام لفناني العصر الكلاسيكي. لا جدوى من التوقُّف عند عظمة هذا المفهوم ونبالته ودوره في تشكيل الروح الغربي. ومن يُرِد الاطلاع على هذا العالم الساطع من «الأشكال التامة»، فما عليه إلا أن يعيد قراءة كتاب «والتر أوتو» الموسوم بعنوان: Die Götter Griechenlands.

صحيح أن هوميروس والفن الكلاسيكي قد أحدثا في هذا العالم الإلهي انفجارًا منقطع النظير، إلا أن هذا ليس معناه أن كل ما قد أغفلا ذِكره كان مظلمًا أو غامضًا أو ضئيلًا أو متواضعًا. فقد كان هناك ديونيسوس، على سبيل المثال، وبدونه لا يمكن أن نفهم الإغريق، على الرغم من أن هوميروس لم يُشر إليه غير إشارة عابرة اشتملت على حادثة

جرت له في طفولته. ومن ناحية ثانية، أنقذ المؤرخون والمثقفون أشتاتًا ميثولوجية أدخلتنا في عالم روحي لا تنقصه العظمة. هذه الميثولوجيات لم تكن هوميريةً ولا «كلاسيكيةً»، بل «شعبيةً». لم تخضع إلى تدقيق النقاد العقلانيين، ويُحتمل جدًّا أن تكون قد بقيت حيةً على هامش ثقافة المسلمين على مدى قرون عديدة. غير أن هذا لا يجعلنا نستبعد أن تكون بقايا من هذه الأساطير الشعبية قد ظلَّت قائمة وهي مموهة أو تحت «غطاء مسيحي»، في المعتقدات الإغريقية والمتوسطية حتى أيامنا هذه. لكن إن لنا عودةً إلى هذا الموضوع.

ثيوغونيا والأنساب

كان هيزيود يبحث لنفسه عن جمهور آخر من المستمعين. كان يروي أساطير مجهولةً، أو أساطير لم يُشِر إليها هوميروس إلا إشارة عابرة. لقد كان أول مَن تكلم عن بروميثيوس. إلا أنه لم يستطع أن يدرك أن الأسطورة المركزية البروميثوسية إنما قامت على سوء فهم للمغزى الديني الأوَّلي أو، بالأحرى، على «نسيانه». فالإله زيوس إنما انتقم من بروميثيوس لأن هذا، عندما دُعي إلى التحكيم في قسمة الذبيحة الأولى، قد أخفى العظام تحت طبقة الدهن، فيما كان يغطي اللحم والمصارين في المعدة، مما جعل زيوس، الذي اجتذبته رائحة الدهن، أن يعطي النصيب الأقل للآلهة، ويعطي اللحم والمصارين للآدميين. هذه الذبيحة الأولمبية الأولى يمكن مقارنتها مع طقوس الصيادين القدماء في آسيا الشمالية، الذين يعبدون كائناتهم السماوية العليا إذ يقرِّبون لها عظام الحيوان ورأسه. نفس العادة الطقسية ما زالت قائمةً عند أقوام الرعاة في آسيا الوسطى. ما قد كان معتبرًا عبادة مثلى لإله سماوي في مرحلة قديمة من الثقافة، أصبح في بلاد الإغريق خديعة مثلى، جريمة عيب في ذات الجلالة، موجَّهة إلى زيوس، الإله الأعلى. لا نعلم متى حدث هذا التحريف على المعنى الأصلي للطقس، ولا الأسباب التي جعلت بروميثيوس يُتَّهم بهذه الجريمة. وإنما أوردنا هذا المثال لكي نبين أن هيزيود قد روى أساطير قديمة جدًّا، لعل جذورها تمتد إلى عصور ما قبل التاريخ، لكن هذه الأساطير قد خضعت إلى سياق طويل من التبديل والتعديل قبل أن يتناولها الشعراء بالتدوين.

على أن هيزيود لم يقف عند تسجيل الأساطير وحسب، وإنما عمد إلى تصنيفها وتبويبها. وهو، إذ فعل ذلك، قد أدخل مبدأً عقلانيًّا في هذه الإبداعات التي تفتَّق عنها الفكر الميطيقي. لقد فهم أنساب الآلهة على أنها سلسلة متعاقبة من الولادات؛ لأن الولادة عنده هي الشكل المثالي للمجيء إلى الوجود. ولقد كان و. ياغر W. Jaeger عندما أبرز

الصفة العقلية لهذا المفهوم حيث توضح الفكر الميطيقي بواسطة الفكر السببي pensée causale. تنهض فكرة هيزيود على أن إيروس كان أول إله ظهر بعد العماء. وأن الأرض (ثيوغونيا ١١٦ وما بعدها) قد طوَّرها أخيرًا بارمنيدس وأمبدوكليس. وقد بيَّن أفلاطون في «المأدبة» أهمية هذا المفهوم للفلسفة اليونانية.

العقلانيون والأسطورة

ليس من همِّنا هنا إيجاز السياق الطويل من التآكل الذي انتهى إلى إفراغ الأساطير والآلهة الهوميرية من معانيها الأصلية. لو صدَّقنا رواية هيرودوت، لكان خليقًا بـ «سولون» solon أن يؤكد أن «الألوهية ممتلئة بالغيرة والقلق». على كل حال، كان الفلاسفة الميليزيون الأوائل يرفضون أن يروا في الأوصاف الهوميرية صورة حقيقية للألوهية، وعندما كان طاليس يؤكد أن «كلَّ شيء ممتلئ بالآلهة»، لم يكن بهذا يخرج عن مفهوم هوميروس الذي كان يُنزل الآلهة في أقاليم كونية معينة. أما إنكسمندر فيعرض مفهومًا كليًّا للكون، بدون آلهة ولا أساطير. وأما أكسينوفان (مولود في حوالي ٥٦٥م)؛ فلم يتردد في الهجوم صراحة على «بانيتون» هوميروس. كان يرفض أن يؤمن بأن الله يثور ويهتاج كما يروي عنه هوميروس. وكان يرفض خلود الآلهة على النحو الذي يظهر في أوصاف هوميروس وهيزيود: «على حد قول هوميروس وهزيود، تفعل الآلهة جميع أنواع الأشياء التي يعتبرها البشر أفعالًا معيبةً: الزنا، السرقة، الخداع.» كذلك لم يكن يقبل بفكرة الولادة الإلهية: «لكن الفانين يعتبرون الآلهة مولودة، وترتدي الثياب، ولها لغة وجسد.» وينتقد خصوصًا تشبيه الآلهة بالبشر: «لو كان للثيران والخيل والسباع أيد ترسم بها، إذَن لرسمت صورًا كما يفعل الآدميون؛ فالخيل كانت ترسم آلهتها على هيئة الخيل، والثيران على هيئة الثيران، وتمنحها أجسامًا كأجسامها.» أما إله أكسينوفان فهو «إله فوق جميع الآلهة والناس؛ ليس لهيئته ولا لفكره صلةٌ بما لدى الفانين منهما.»

من هذه الانتقادات الموجهة إلى الميثولوجيا «الكلاسيكية» يمكننا أن ندرك مدى الجهد المبذول من قِبل الفلاسفة والمفكرين بغية تخليص مفهوم الألوهية من الأوصاف التي تشبهها بالآدميين ويستخدمها الشعراء. هناك، مثلًا، مؤلفٌ عميق التدين مثل «بندار» Pindare يرفض الأساطير لأنها «لا تُصدَّق». ومفهوم الله عند «أوريبيد» قد تأثَّر كليًّا بانتقادات إكسينوفان. وفي زمن توسيديد كانت صفة «ميثودس» معناها «خرافي ولا برهان عليه» مخالفًا لكل حقٍّ أو واقع مهما كان. وعندما زجَّ أفلاطون الشعراء في موقع

الاتهام، على الطريقة التي عرضوا بها الآلهة، ربما كان يخاطب جمهورًا كان مقتنعًا سلفًا بأقواله.

أما خطباء الإسكندرية فقد دفعوا بنقد المأثورات الميثولوجية إلى درجة الحذلقة. كما سنرى، لقد استوحى «المتكلمون» المسيحيون هؤلاء المؤلفين عندما تعلق الأمر بتمييز العناصر التاريخية في الأناجيل. فالإسكندراني «أوليوس تيون» (حوالي القرن الثاني للميلاد) يبحث مطولًا عن الحجج التي يمكنه بها أن يثبت استحالة أسطورة أو رواية تاريخية، ويبيِّن منهجه النقدي الذي يقوم على تحليل أسطورة ميديا. يذهب «تيون» إلى أن أُمًّا لا يمكنها أن تقتل أولادها. فالفعل لذلك «لا يُصدَّق»؛ لأن ميديا ما كانت تقتل أبناءها في نفس المدينة (كورنت) التي كان يسكن فيها أبوهم جاسون. زِد على ذلك أن الطريقة نفسها التي ارتكبت بها الجريمة بعيدة الاحتمال؛ فقد كان على ميديا أن تخفي جريمتها وأن تستعمل السمَّ بدلًا من السيف، ثم إن تبرير تصرفها بعيدٌ جدًّا عن الاحتمال، وغضبها على زوجها ما كان ليحملها على ذبح أبنائه الذين كانوا في نفس الوقت أبناءها. إنها، بهذه الفعلة، قد أنزلت بنفسها أفدح الضرر، ما دامت النساء يخضعن للعواطف أكثر من الرجال.

المجاز وبشرية الآلهة

من أكثر النقد هَدمًا للأسطورة ذلك النقد الموجَّه إلى عالم الأوهام باسم سيكولوجية تبسيطية وعقلانية ابتدائية. ومع ذلك ظلت ميثولوجية هوميروس وهيزيود تستثير اهتمام النخبة في العالم الهلنستي قاطبةً. لكن الأساطير لم تعد تُفهم حرفيًّا، بل صار الناس يفتشون فيها عن «معانٍ خفية»، عن «معانٍ باطنة»، وهو ما كانوا يسمونه hyponoiai. أما مصطلح allegoria، ويعني «المجاز»؛ فلم يستعمل إلا في زمن لاحق. وعلى هذا، ذهب «تياجين الرجيومي» (عاش حوالي ٥٢٥ق.م.) إلى أن أسماء الآلهة الواردة في أشعار هوميروس تمثل إما المواهب التي يمتلكها الإنسان أو العناصر الطبيعية. لكن الرواقيِّين كانوا هم الذين طوروا التفسير الرمزي للميثولوجيا الهوميرية وجميع المأثورات الدينية عمومًا. فقد أرجع «خريسيب»، مثلًا، الآلهة الإغريقية إلى مبادئ فيزيائية أو أخلاقية. وفي «المسائل الهوميرية»، التي كتبها هيراقليط (القرن الأول للميلاد)، لا نجد غير مجموعة من التفسيرات المجازية. مثلًا، الحكاية الميطيقية التي يقوم فيها «زيوس» بشدِّ وثاق «هيرا» Hera، إنما تعني في حقيقة الأمر أن الأثير هو حد الهواء ... إلخ. وعندما جاء فيلون أخذ

بالمنهج المجازي أو الرمزي ووسَّعه لكي يفك به «ألغاز» العهد القديم. أما الآباء فقد استخدموا تلك الرمزية التي تقوم على التطابق بين العهدين القديم والجديد، ولا سيما أوريجين.

طبقًا لما ذهب إليه بعض الدارسين، لم يكن إنجازًا يحظى بشعبية كبيرة في بلاد الإغريق، وكان رواجه أكثر في الإسكندرية وروما. يبقى أن هوميروس وهيزيود قد «أُنقذا» من إهمال النخبة الإغريقية لهما، وأن الآلهة الهوميرية قد نجحت في الاحتفاظ بقيمة ثقافية عالية، كل ذلك بفضل مختلف التفسيرات الرمزية. لم يكن إنقاذ «البانتيون» (مجمع الآلهة) والميثولوجيا الهوميرية هو العمل الوحيد الذي أدَّاه المنهج الرمزي. في بداية القرن الثالث قبل الميلاد، نشر «إفهيمير» Evhémère روايةً في هيئة سِفر فلسفي، عنوانها «التاريخ المقدس»، لقيت نجاحًا كبيرًا وفوريًّا. ترجمها «أنيوس» إلى اللاتينية؛ فكانت بذلك أول نص إغريقي يُترجَم إلى اللاتينية. كان «إفهيمير» يعتقد أنه قد كشف عن أصل الآلهة، وأنهم كانوا من قدماء الملوك رفعهم الناس إلى مصافِّ الآلهة. كان هذا الرأي إمكانية «عقلية» أخرى أُضيفت للحفاظ على آلهة هوميروس: صار لهذه الآلهة «حقيقة» الآن، فهي إذَن من صعيد تاريخيٍّ، أو إن شئتَ قلتَ: من صعيد ما قبل تاريخي. لقد كانت أساطير هذه الآلهة عبارة عن ذكرى اختلطت بالبوادر التي ابتدرها الملوك البدائيون، أو ذكرى حُوِّر فيها الخيال وبُدِّل.

كان لهذه الرمزية المقلوبة آثار كبيرة، ولا شكَّ أنها حدثت بتأثير من «إفهيمير» و«أنيوس»، بل وحتى من «لاكتانس» وآخرين غيرهم من «المتكلمين» المسيحيين، عندما استند هؤلاء إلى «إفهيمير» لكي يبرهنوا على بشرية آلهة الإغريق، وبالتالي على عدم حقيقتهم. بفضل الرمزية والإفهيميرية، وخصوصًا بفضل ما تطوَّر من أدب وفنٍّ تشكيلي حول أساطير الآلهة والأبطال؛ بفضل كل هذا، لم يستطع النسيان أن يغيب هؤلاء الآلهة والأبطال على الرغم من سياق «نزع الأسطرة» الطويل، وعلى الرغم من انتصار المسيحية.

على العكس، لقد ظلت آلهة الإغريق حية طوال العصر الوسيط، على الرغم من أنها كانت فقدت أشكالها الكلاسيكية وتقنعت تحت أقنعة ما كانت لتخطر ببال أحد. إن «إعادة الاكتشاف» التي حققها عصر النهضة تتألف خصوصًا من إعادة تشكيل الأشكال «الكلاسيكية». ولما كانت نهاية عصر النهضة أدرك العالم أنه لم يَعُد ثمة إمكانية للمصالحة بين «الوثنية» الإغريقية-اللاتينية وبين المسيحية، على حين لم يكن العصر الوسيط يعتبر العصور القديمة، بما هي وسط تاريخي، حقبًا كاملةً، على نحو ما كانت تفعل الأقوام التقليدية.

هكذا نجد أن ميثولوجيا دنيوية ومجمع آلهة مؤنسًا ظلًّا حيَّينِ، وأصبحا منذ عصر النهضة موضوعًا للبحث العلمي. وهذا لأن العصور القديمة الميتة لم تكن تؤمن بآلهة هوميروس ولا بالمعنى الأصلي للأساطير المتعلقة بهذه الآلهة. والذي جعل المسيحية تقبل وتتمثل هذا الإرث الميثولوجي هو أنه لم يَعُد محملًا بقيم دينية حية. لقد أصبح «كنزًا ثقافيًّا». وفي نهاية المطاف، لقد كان الشعراء والفنانون والفلاسفة هم الذين «أنقذوا» الإرث الكلاسيكي.

أصبح الآلهة وأساطيرهم آدميين منذ نهاية العصور القديمة — ولم يكن أحد من المثقفين يفهمها على حرفيتها — حتى عصر النهضة والقرن السابع عشر، وذلك بفضل «الأعمال» والإبداعات الأدبية والفنية.

وثائق مدوَّنة ومأثورات شفهية

بفضلِ الثقافة culture، كان تشكُّل الحضارة الغربية معتمدًا على عالم ديني مجرد من القدسية وميثولوجيا منزوعة عنها صفة الأسطرة، وهي الحضارة الوحيدة التي نجحت في أن تصير حضارة نموذجية. في هذه الحضارة انتصرت «اللوغوس» على «الميثوس» أكثر من مرة؛ انتصر الكتاب على المأثور الشفهي، والوثيقة المكتوبة على خبرة معاشة لا تملك من وسائل التعبير سوى وسائل ما قبل الكتابة. ورغم أن عددًا كبيرًا من النصوص المكتوبة والأعمال الفنية القديمة قد أصابه التلف، إلا أن ما بقي منها كافٍ لإعادة إنشاء الحضارة المتوسطية العجيبة في خطوطها العريضة. لكن هذا لا ينطبق على الأشكال ما قبل الأدبية من الثقافة، إن في اليونان أو في أوروبا القديمة. فنحن لا نعلم إلا القليل عن الديانات والميثولوجيات الشعبية المتوسطية. وهذا القليل الذي نعرفه نحن مدينون به للنُّصُب التذكارية ولبعض الوثائق المكتوبة. بالنسبة إلى أسرار أيلوسس، مثلًا، ترجع قلَّة معلوماتنا عنها إلى المبالغة في كتمانها. في حالات أخرى، علمنا عن العبادات والمعتقدات الشعبية بفضل مفاجأة سعيدة. فلو لم يروِ «بوزانيا» خبرته الشخصية «عرَّاف تروفونيوس الليبديائي»، لكان علينا أن نكتفي ببضع إشارات غامضة من هيزيود وأوريبيبد وأرسطوفان، ولكان علينا ألا نشكَّ في مغزى وأهمية هذا المركز الديني.

الأساطير اليونانية «الكلاسيكية» تمثل، إذَن، انتصار «العمل الأدبي» على «المعتقد الديني». لا نملك أسطورة يونانية نُقلت إلينا في سياقها الشعائري. إنما نعرف الأساطير في حالة «الوثائق» الأدبية والفنية، لا من حيث هي مصادر أو تعبيرات عن خبرة دينية

ناشئة عن أداء طقسي، هكذا يفوتنا قطاع كامل وحي وشعبي من الديانة الإغريقية، لا لشيء إلا لأنه لم يوصف كتابة بطريقة منهجية.

يجب ألا نحكم على حيوية التديُّن الإغريقي بالاعتماد فقط على درجة الإيمان بالأساطير والمعتقدات الأولبية. فنقد الأساطير الهوميرية لم يكن ينطوي بالضرورة على العقلانية أو الإلحاد. إن تكون «الصيغ الكلاسيكية» للفكر الميطيقي قد انطوت على «مصالحة» مع النقد الراسيونالي؛ إن هذا لا يعني أن هذا الفكر قد بطل بالمرة. فقد كانت النخبة الفكرية قد اكتشفت ميثولوجيات أخرى قابلة لأن تبرر وتوضح مفاهيم دينية جديدة. فقد كانت هناك ديانات إسرارية كثيرة، ابتداءً من ديانة أيلوسس والأخويات الأورفية-الفيثاغورية وانتهاءً بالأسرار الإغريقية-الشرقية، وكانت واسعة الانتشار في روما الإمبراطورية وفي الأقاليم. وكان هناك بالإضافة إلى ذلك ما يمكن تسميته بميثولوجيات النفس و«السوتويولوجيات» التي طوَّرها الفيثاغوريون الحديثون والأفلاطونيون الحديثون والغنوصيون. ويجب أن نُضيف أيضًا العبادات والميثولوجيات الشمسية، والميثولوجيات النجمية والجنائزية، وكل نوع من أنواع «الخرافات» و«الميثولوجيات المتدنية» الشعبية.

لقد أتينا على ذِكر هذه الوقائع القليلة لكيلا يتوهم أحدٌ أن نزع الأسطرة عن ميثولوجية هوميروس وعن الديانة الكلاسيكية قد أحدث في العالم المتوسطي فراغًا دينيًّا أقامت فيه المسيحية نفسها بدون أن تَلقى مقاومة تُذكر. في الحقيقة، اصطدمت المسيحية بنماذج كثيرة من التديُّن، والمقاومة الحقيقية التي لقيتها لم تأتِ من الديانة والميثولوجيا «الكلاسيكيتين». المرموزتين والمؤنستين. فقد كانت قوتهما من صعيد سياسي وثقافي على وجه الخصوص. لقد كانت المدينة والدولة والإمبراطورية ونفوذ الثقافة الإغريقية — الرومانية التي لا يُضاهى — كل هذا يُشكِّل بناءً عظيمًا. لكن من وجهة نظر الديانة الحية، كان هذا البناء غير وطيد الأركان، كان قابلًا لأن يتقوض تحت صدمةِ خبرة دينية أصيلة.

إنما جاءت المقاومة الحقيقية التي لقيتها المسيحية من الديانات الأسرارية والسوتويولوجيات (التي كانت تسعى وراء سلام الفرد وتتجاهل أو ترتاب في صيغ الديانة المدنية)، وبصورة خاصة من الديانات والميثولوجيات الشعبية «الحية»، التي كانت منتشرةً في أنحاء الإمبراطورية. لكن معلوماتنا عن هذه الديانات ما زالت أقل من معلوماتنا عن الديانة الشعبية الإغريقية والمتوسطية. وقد نعلم شيئًا عن الإله «زالموكسي» الذي كان يعبد «الجيتيون»؛ لأن هيرودوت نقل لنا عنها بعض المعلومات التي كان يتناقلها إغريق

هلسبونت. ولولا هذه الشهادة. لكان علينا الاكتفاء بالإشارات، كما هو الحال بالنسبة إلى الألوهيات التراقية الأخرى: درزال، بنديس، كوتيس ... إلخ. وعندما تتوفر لدينا معلومات أوسع عن ديانات أوروبا ما قبل المسيحية، ندرك عندئذٍ مدى تعقيدها وغناها. لكن بما أن هذه الشعوب لم تنتج كتبًا وهي في وثنيتها، الأرجح أننا لن نعرف دياناتها وميثولوجياتها الأصلية معرفةً تامةً أبدًا.

ومع ذلك فقد كان الأمر يتعلق بحياة دينية وميثولوجيا بلغت من القوة مبلغًا جعلها تقف في وجه المسيحية مدة عشرة قرون، وأن تثبت أمام ما لا حصر له من الهجمات التي كانت تقوم بها السلطات الكنيسية. لقد كان لهذه الديانة مبنى كوني، ولسوف نرى أن الأمر قد انتهى بها إلى أن تتسامح معها الكنيسة وأن تتمثلها. وقد تأثرت المسيحية الريفية ببعد من أبعادها الكونية، وأظهر هذا التأثر ما كان في أوروبا الجنوبية والجنوبية الشرقية.

نوجز ما تقدَّم بالقول: إن كانت الديانة والميثولوجيا الإغريقيتان، اللتان اكتسبتا الصفة الدنيوية وتجردتا جذريًّا من عنصر الأسطورة، وبقيتا حيتين في «الثقافة» الأوروبية؛ فلأنهما قد عبَّرت عنهما روائع الأعمال الأدبية والفنية. على حين ظلَّت الأديان والميثولوجيات الشعبية، وهي الأشكال الوثنية «الحية» الوحيدة في لحظة الانتصار الذي حققته المسيحية (وهي الأشكال التي لا نكاد نعرف عنها شيئًا، من حيث إنها لم تدوَّن كتابةً) ظلت حيةً، بعد أن تكيف مع المسيحية، في تقاليد أهالي الأرياف. وبما أن الأمر يتعلق جوهريًّا بديانة ذات بنية زراعية، ضاربةً الجذور في العصر الحجري الجديد، كان خليقًا بالفولكلور الديني الأوروبي أن يظل يحتفظ بإرث مما قبل التاريخ.

لكن هذه البقايا الحية من الأساطير ومن أوجه السلوك الديني القديم ليس لها على الصعيد الثقافي غير نتائج متواضعة، على الرغم من أنها تشكل ظاهرة روحية هامة. فالثورة التي أحدثتها الكتابة غير قابلة للنكوص. من الآن فصاعدًا، لن يأخذ تاريخ الثقافة في اعتباره غير الوثائق الأرخيولوجية والنصوص المكتوبة. والشعب المحروم من هذا النوع من الوثائق يُعدُّ شعبًا بلا تاريخ. لم تُقوم الإبداعات الشعبية والمأثورات الشفهية إلا في زمن متأخر، في عصر الرومانطيقية الألمانية، حين استأثر الموضوع باهتمام عالم الأثريات. وقد أصبحت الإبداعات الشعبية؛ حيث ظل السلوك والعالم الميطيقيان باقيين، أصبحت أحيانًا مصدر إلهام لبعض كبار الفنانين الأوروبيين. لكن هذه الإبداعات الشعبية ما ملأت قط دورًا هامًّا في الثقافة؛ إذ انتهى بها الأمر إلى أن تعامل كما تعامل «الوثائق»، وأصبحت، بهذه الصفة، تستثير فضول بعض أرباب الاختصاص. ولكي يستثير هذا الإرث من المأثور الشفهي اهتمام إنسان حديث، لا بدَّ من أن يُعرَض عليه في هيئة كتاب.

الفصل التاسع

بقاء الأساطير وتخفيها

المسيحية والميثولوجيا

يصعب علينا أن نعرض في بضع صفحات ما بين المسيحية والفكر الميطيقي من صلات. فهذه الصلات تطرح عددًا من المشكلات البارزة جدًّا. هناك قبل كل شيء الالتباس المرتبط باستعمال اصطلاح «الأسطورة» mythe، فقد كان رجال اللاهوت المسيحيون الأوائل يفهمون من هذه الكلمة ما كان يفهمه منها العالم الإغريقي-الروماني لقرون خلت، أي «خرافة، خيال، كذب». وقد ترتَّب على ذلك رفضهم أن يروا في يسوع شخصية «ميطيقية»، وفي الدرامة الكرستولوجية «أسطورة». ومنذ القرن الثاني وجد اللاهوت المسيحي نفسه مضطرًّا للدفاع عن «تاريخية» يسوع تجاه «الدوقيتيين» docétistes والغنوصيين وتجاه الفلاسفة الوثنيين في وقت واحد. ولسوف نرى بعد قليل الحجج التي استعملها للدفاع عن قضيته والمصاعب التي قد كان عليه تذليلها.

والمشكلة الثانية وثيقة الصلة بالأولى: لم تَعُد تتعلق بتاريخية يسوع، بل بقيمة الشهادات الأدبية التي تؤسس لهذه التاريخية. فقد كان على «أوريجين» أن يتأكَّد بنفسه من صعوبة دعم حدث تاريخي بوثائق لا يُنازع بشأنها. وفي أيامنا هذه نجد شخصًا من مثل رودولف بولتمان يؤكد أنه لا يمكننا أن نعرف شيئًا عن حياة وشخص يسوع، رغم أنه لا يشك في وجوده التاريخي. هذا الموقف المنهجي يفترض أن الأناجيل والشهادات البدائية الأخرى مشربةً بـ «عناصر ميثولوجية» (باعتبار الاصطلاح مفهومًا بمعنى «ما لا يمكن أن يوجد»). أما أن «العناصر الميثولوجية» كثيرةٌ في الأناجيل، فهذا أمر بديهي. يضاف إلى ذلك أن المسيحية تمثلت رموزًا وطقوسًا وشخوصًا ذات أصول يهودية أو متوسطية منذ وقت باكر. ولسوف نرى، فيما بعدُ، مغزى هذين السياقين من «التهويد» و«التوثين» اللذين اعتمدتهما المسيحية الأولى.

نضيف أن الحضور الثقيل للرموز والعناصر العبادية الشمسية أو للبنية السرية في المسيحية قد شجَّع بعض العلماء على رفض تاريخية يسوع. لقد قلبوا موقف شخص من مثل بولتمان، على سبيل المثال. فبدلًا من التسليم بوجود شخصية تاريخية لا نعرف عنها شيئًا، كما هو الحال في بداية المسيحية، نتيجةً لأسطورة أثقلت كاهل هذه الشخصية، عمد هؤلاء العلماء إلى التسليم بـ «أسطورة» جعلت منها أجيال المسيحية الأولى حقيقة «تاريخية» بصورة غير تامة. نقتصر على ذكر الحديثين منهم: آرثر دروز (١٩٠٩م)، بيتر جنسن (١٩٠٦، ١٩٠٩م)، ب. ل كوشو (١٩٢٤م)، وهم علماء ذوو توجهات وقدرات مختلفة حاولوا جهدهم أن يعيدوا إنشاء «الأسطورة الأصلية» التي يُفترض أن المسيح وُلد منها، وبالتالي المسيحية. هذه «الأسطورة الأصلية» تختلف بين مؤلف وآخر. فقد نجد دراسة عاطفية تخصص لهذه الإنشاءات الجديدة التي تتصف بالعلمية بمقدار ما تتصف بالمغامرة، لكنها تكشف عن حنين معين لدى الإنسان الحديث نحو «الأولي الميطيقي». (في حالة ب. ل. كوشو، هذا التعظيم لنفي الصفة التاريخية عن الأسطورة على حساب فقر المحسوس التاريخي واضح جدًّا). لكن ما من هذه الفرضيات اللاتاريخية لقيت قبولًا لدى أصحاب الاختصاص.

ثم تعترضنا مشكلة ثالثة عندما ندرس الصلات بين الفكر الميطيقي والمسيحية، يمكن صوغُها على النحو التالي: إذا كان المسيحيون رفضوا أن يروا في ديانتهم «ميثوس» (أسطورة) منزوعة القدسية، مثلما كانت الحال في الحقبة الهلنستية، فما هو وضع المسيحية أمام «الأسطورة الحية»، التي كانت معروفة في المجتمعات القديمة والتقليدية؟ لسوف نرى أن المسيحية، كما كانت مفهومة ومعاشة طوال الألفين من الأعوام من تاريخها، لا يمكنها أن تفصم العُرى عن الفكر الميطيقي تمامًا.

تاريخ و«ألغاز» في الأناجيل

لِنرَ الآن كيف تأتَّى لآباء الكنيسة الأوائل الدفاعُ عن تاريخية يسوع أمام غير المؤمنين من الوثنيين وأمام «الهراطقة». عندما طرحت مشكلة سيرة يسوع الحقيقية، أي كما عرفها ونقلها الرسل شفاهًا، وجد لاهوتيُّو الكنيسة البدائية أنفسهم أمام عدد من النصوص والمأثورات الشفهية كانت متداولةً لدى مختلف الأوساط. لقد أثبت الآباء أنهم كانوا يتمتعون بروح نقدي وحين توجُّه «تاريخي» جعلهم يرفضون اعتبار الأناجيل الأبوكريف (السرية)، وما يسمى بـ «الوجيا إغرافا» وثائق أصلية. إلا أنهم مع ذلك فتحوا الباب

واسعًا أمام اختلافات داخل الكنيسة استغرقت مدة طويلة، ويسروا لغير المسيحيين مهمة الهجوم حين لم يقبلوا بإنجيل واحد، بل بأربعة. وبما أنه يوجد اختلافات فيما بين أناجيل متَّى ومرقس ولوقا من جهة وبين إنجيل يوحنا من جهة ثانية، كان لا بد من شرح هذه الاختلافات وتبريرها.

لقد كان مرقيون Marcion هو الذي فتح الباب أمام أزمة التفسير في ١٣٧ للميلاد، حين ادعي أنه يوجد إنجيل أصلي واحد، نُقل في أول الأمر بالرواية الشفهية، ثم دوَّنه وحرَّفه متحمسون لليهودية. هذا الإنجيل الأصلي الوحيد هو إنجيل لوقا، الذي أرجعه مرقيون إلى ما كان يعتقد أنه النواة الأصلية. لقد اعتمد مرقيون المنهج الذي اعتمده النُّحاة من الإغريق والرومان حين صبُّوا اهتمامهم على تمييز الزوائد الميثولوجية من النصوص اللاهوتية القديمة. وفي الرد على مرقيون والغنوصيين الآخرين، اضطر أصحاب الرأي المستقيم (الأرثوذكس) إلى اعتماد نفس المنهج.

في بداية القرن الثاني، بيَّن «أيليوس ثيون» الفرق بين الأسطورة والرواية (رواية الخبر) بقوله أن الأسطورة إبانة باطلة تتلبس بالحق، على حين أن الرواية إبانة تصف أحداثًا وقعت أو يمكن أن تقع». طبعًا، كان اللاهوتيون المسيحيون ينكرون أن الأناجيل «أساطير» أو نوع من «قصص العجائب». وكان جوستان غير قادر على التسليم بوجود خطر من خلط الأناجيل بـ «قصص العجائب». لقد كانت حياة يسوع تحقيقًا لنبوءات «العهد القديم»، وأما الشكل الأدبي الذي اتخذته الأناجيل فلم يكن شكل الأسطورة. أكثر من هذا، فقد كان جوستان يرى أنه من الممكن أن يقدِّم للقارئ غير المسيحي براهين مادية على صحة الأناجيل من الناحية التاريخية. فالميلاد، مثلًا، يمكن إثباته من «إعلانات الضريبة المقدمة في ظل الوالي قيرينوس ويمكن الحصول عليها في روما بعد قرن ونصف». كذلك كان أمثال «تاتيان» وكليمانت الإسكندري يعتبرون الأناجيل وثائق تاريخية.

لكن أهم ما في موضوعنا هو أوريجين، الذي كان شديد الاقتناع بما في القصص التي حفظتها لنا الأناجيل من قيمة روحية وكان يذهب إلى أنها لا يصح فهمها حرفيًّا على نحو ما كان يفهمه منها السُّذج والهراطقة – وهذا ما يفسر لنا لماذا كان يُعظم من شأن التفسير الرمزي. ولكنه، إذ كان مضطرًّا إلى الدفاع عن المسيحية في وجه Celse، أصرَّ على تاريخية حياة يسوع، وسعى إلى إثبات جميع الشهادات التاريخية. فقد نقد ورفض أوريجين رواية التجار الذين طردهم يسوع من الهيكل. في جانب من منهجه الذي يتعامل به مع الوحي والتفسير، يقول أوريجين: أنه حيث لا تتفق الواقعة التاريخية مع الحقيقة

الروحية، يجب علينا أن نعلم أن الكتب المقدسة تدخل في رواياتها حوادث معينة، بعضها غير صحيح أصلًا، وبعضها الآخر قابل للحدوث لكنه لم يحدث في الواقع. وقد استعمل بدلًا من «الأسطورة» و«الخيال» كلمتي «لغز» و«مثال». لكن الذي لا نشكُّ فيه هو أن جميع هذه المصطلحات تنطوي على نفس المعنى، عنده.

إن أوريجين يُقرُّ إذَن بأن الأناجيل تورد حكايات ليست صحيحةً تاريخيًّا. لكنها «صحيحة» على الصعيد الروحي. لكنه، وهو في معرض الرد على انتقادات «سلس»، يقرُّ أيضًا بصعوبة إثبات تاريخيةِ واقعة تاريخية. «من أصعب الأمور، وأحيانًا مستحيل، محاولة إثبات صحة واقعة تاريخية باعتبارها كذلك، حتى ولو كانت صحيحةً».

لكن أوريجين يعتقد مع ذلك بأن حوادث معينة من حياة يسوع مؤيدة تمامًا بشهادات تاريخية. مثلًا، صَلب يسوع أمام عدد كبير من الأشخاص. ويمكن إثبات زلزلة الأرض وحلول الظلام بالعلاقة التاريخية مع «فليكون البترالي». والعَشاء الأخير حادث تاريخي يمكن تعيين زمن حدوثه بدقة. كذلك إن إنجيل يوحنَّا لم يتطرق إليها بالمرة (أوريجين يُبين سبب هذا السكوت بالقول إن يوحنَّا كان مهتمًّا بألوهية يسوع، وهو يعلم أن «اللوغوس» لا يمكن غوايته). ويرى أن القيامة «حقيقية»، بالمعنى التاريخي للكلمة، على الرغم من أن الجسد الذي بُعث لم يَعُد ينتمي إلى هذا العالم الفيزيائي (الجسد المنبعث كان جسدًا هوائيًّا، روحيًّا).

فإذا كان أوريجين لم يشكَّ في تاريخية حياة يسوع المسيح وآلامه وقيامته، فلأنه كان معنيًّا بالمعنى الروحي للنص الإنجيلي أكثر من اهتمامه بالمعنى التاريخي. لأن المعنى الحقيقي موجودٌ «فيما وراء التاريخ». يجب على المفسر أن «يتخلص من المواد التاريخية»، لأنها «مقفز» tremplin ليس إلا. ثم إن زيادة الإلحاح على تاريخية يسوع، وإغفال المعنى العميق لحياته ورسالته، تشويه للمسيحية. فهو يقول في «شرحه على إنجيل يسوع»: «يأخذ الناس العجب عندما ينظرون في الحوادث التي جرت في حياة يسوع، لكنهم يصبحون شكاكين عندما نبين لهم ما تنطوي عليه من معان عميقة يرفضون أن تكون حقيقيةً».

الزمان التاريخي والزمان الليتورجي

لقد أدرك أوريجين أن أصالة المسيحية تقوم في المكان الأول على أن التجسد قد حدث في زمان تاريخي لا في زمان كوني لكنه لم ينسَ أن سر التجسد لا تقلل تاريخيته من قيمته.

ثم إن الأجيال الأولى من المسيحيين، عندما أعلنوا إلاهية يسوع المسيح «على الأمم»، إنما كانوا ينادون ضمنًا بـ «لاتاريخيته»، لا بمعنى أن يسوع لم يكن شخصية تاريخية، بل بمعنى أنه «ابن الله»، المخلص العالمي الذي لم يفتدِ الإنسان وحسب، وإنما افتدى الطبيعة أيضًا. ثم إن تاريخية يسوع قد تجاوزها صعوده إلى السماء والتحاقه بالمجد الإلهي.

لقد كان المسيحيون، عندما قالوا بتجسد الكلمة والقيامة والصعود، مقتنعين بأنهم لا يقدمون أسطورة جديدة. كل ما في الأمر أنهم استخدموا مقولات الفكر الميطيقي. ولا شك أنهم لم يستطيعوا أن يتعرفوا على هذا الفكر الميطيقي في الميثولوجيات التي انتزعت منها صفة القداسة التي كانت لدى معاصريهم الوثنيين المتعلمين. لقد كان مركز الحياة الدينية، في نظر المسيحيين بصرف النظر عن المذاهب التي ينتمون إليها، هو درامة يسوع المسيح. وهذه الدرامة، على الرغم من حدوثها مرة واحدة في التاريخ، قد جعلت من الخلاص أمرًا ممكنًا؛ تبعًا لذلك لا يوجد غير وسيلة وحيدة للحصول على الخلاص: أن نكرر هذه الدرامة النموذجية طقسيًّا ونحاكي المثال الأعلى الذي كشفت عنه حياة يسوع وتعاليمه. في الحقيقة، يتفق هذا المسلك الديني مع الفكر الميطيقي الأصلي.

لكن يجب أن نضيف على الفور أن المسيحية، لمجرد كونها دينًا، اقتضى منها ذلك أن تحتفظ بمسلك ميطيقي على الأقل: الزمان الليتورجي، أي الاستعادة الدورية «لذلك الزمان»، زمان «البدايات». وكلنا يعلم أن الخبرة الدينية التي يختبرها المسيحي تقوم على محاكاة المسيح بما هو النموذج المثالي، وعلى التكرار الليتورجي حياة الرب وموته وقيامته، وعلى معاصرة المسيحي «لذلك الزمان» الذي ينفتح على ولادة المسيح في بيت لحم ويتحقق مؤقتًا بالصعود. وقد رأينا أن «محاكاة نموذج غير بشري، وتكرار سيناريو نموذجي، وقطع الزمان الدنيوي بواسطة كوة تُطل على الزمان الكبير، كل ذلك يشكل علامات أساسية على «المسلك الميطيقي»، أي مسلك إنسان المجتمعات القديمة، التي تجد في الأسطورة مصدر وجوده بالذات.»

على الرغم من أن الزمان الليتورجي زمن دائري، إلا أن المسيحية تقبل مع ذلك بالزمان المستقيم الخطي للتاريخ، باعتبارها الوارث الأمين لليهودية: خلق العالم مرة واحدة، وسوف ينتهي مرة واحدة؛ والتجسد حدث في التاريخ مرة واحدة، وسوف يكون هناك دينونة واحدة (يوم الدين). منذ البداية، خضعت المسيحية لتأثيرات كثيرة ومتناقضة، وخصوصًا من جانب الغنوصية واليهودية و«الوثنية»، ولم يكن رجْع الكنيسة على كل هذا واحدًا موحدًا. فقد خاض الآباء صراعًا لا هوادة فيه في وجه القائلين باللاكونية

accosmisme،[١*] والباطنية الغنوصية، لكنهم احتفظوا مع ذلك بالعناصر الغنوصية الموجودة في «إنجيل يوحنَّا»، ورسائل بولص وكتابات بدائية معينة لكن على الرغم من اضطهاد الكنيسة للغنوصيين، إلا أنها لم تستطع القضاء على مذهبهم قضاء تامًّا؛ إذ عادت بعض أساطيرهم، مقنَّعةً بعض الشيء، عادت إلى الظهور ثانية في الآداب الشفهية والمكتوبة في العصور الوسطى.

أما اليهودية فقد أمدت الكنيسة بمنهج مجازي لتفسير النصوص المقدسة، وخصوصًا نموذج «تأريخ» historisation أعياد الديانة الكونية ورموزه. أن «تهويد» المسيحية البدائية يساوي «تأريخيتها»، أي يساوي قرار رجال اللاهوت الأوائل ربط تاريخ كرازة يسوع والكنيسة الناشئة بالتاريخ المقدس لشعب بني إسرائيل. لكن اليهودية سبق لها وأن أدخلت في التاريخ عددًا معينًا من الأعياد الموسمية والرموز الكونية، إذ ربطتها بحوادث هامة من تاريخ بني إسرائيل (كعيد المظلة وعيد الفصح وعيد أنوار حنوقا ... إلخ). سار آباء الكنيسة على نفس الطريق، و«نصْرنُوا» الرموز والطقوس والأساطير الآسيوية والمتوسطية إذ ربطوها بـ «تاريخ مقدس». لكن هذا التاريخ المقدس كان يتجاوز أُطر «العهد القديم»، وبات الآن يحيط بالعهد الجديد وكرازة الرسل، وفيما بعدُ بتاريخ القديسين. كانت اليهودية قد تمثلت عددًا من الرموز الكونية كالماء والشجر والكرمة والمحراث والفأس والسفينة والمركبة، إلخ، يُسران ما أدرجها الآباء في تعاليم الكنيسة وممارساتها، إذ منحوها معنًى أسراريًّا أو كنائسيًّا.

المسيحية الكونية

وإنما نشأت الصعوبات الحقيقية في وقت لاحق، عندما واجه المرسلون المسيحيون، خصوصًا في أوروبا الوسطى والغربية، الأديان الشعبية «الحية» انتهى الأمر، طوعًا أو كرهًا، إلى «تنصير» الأشخاص السماوية والأساطير الوثنية التي لم تُمكَّن الديانة الجديدة من القضاء عليها. فقد اتخذ عددٌ كبيرٌ من الآلهة والأبطال من قتلة التنانين باسم «القديس جورج»، وتحوَّلت آلهة العاصفة إلى «القديس إيليا»، وتمثلت العذراء أو غيرها

[١*] جاء في «المنهل» أن اللاكونية accosmisme مذهب يقول بأن الكون لا وجود له في ذاته؛ لأن كل موجود إنما هو موجودٌ في الله.

من القديسات عددًا لا حصر له من إلاهات الخصب. ولعلنا نستطيع القول إن جزءًا من الديانة الشعبية التي كانت سائدة في أوروبا قبل أن تعتنق المسيحية قد ظل حيًّا تحت قناع الأعياد وعبادة القديسين. وكان على الكنيسة أن تكافح طوال أكثر من عشرة قرون ذلك الدفق المستمر للعناصر «الوثنية» (المقصود: الوثنية التي تنتمي إلى الديانة الكونية) في الممارسات والأساطير المسيحية. وكانت نتيجة هذا الصراع العنيف أقرب ما تكون إلى التواضع، خصوصًا في الجنوب والجنوب الشرقي من أوروبا؛ حيث كانت الفنون الشعبية والممارسات الدينية في الأرياف ما زالت تمثل في نهاية القرن التاسع عشر أشخاصًا وأساطير وطقوسًا ترجع إلى أقدم عهود التاريخ.

لقد كان يؤخذ على الكنيستين الكاثوليكية الرومانية والأرثوذكسية قبولها لهذا العدد الكبير من العناصر الوثنية. هل لهذه الانتقادات ما يبررها دائمًا؟ من جهة، لم تستطع «الوثنية» أن تستبقي على حياة نفسها إلا بعد أن «تنصَّرت»، وإن سطحيًّا، على أن سياسة التمثُّل هذه، أي تمثل الوثنية لم يمكن القضاء عليها، لم تكن شيئًا جديدًا. فقد سبق للكنيسة البدائية أن قبلت وتمثلت جزءًا كبيرًا من الرزنامة المقدسة التي ترجع إلى ما قبل نشوء المسيحية. من جهة ثانية، الفلاحون، بحكم نمط وجودهم الخاص في الكون، لم تكن لتجتذبهم مسيحية «تاريخية» وأخلاقية. ذلك أن الخبرة الدينية الخاصة بأهالي الأرياف كان يغذيها ما يمكن تسميته «مسيحية كونية». كان الفلاحون الأوروبيون يفهمون المسيحية باعتبارها ليتورجية كونية. لقد كان السر الكريستولوجي معنيًّا أيضًا بما سوف يئول إليه الكون. «كل الطبيعة تتأوه بانتظار البعث». إنه موضوع مركزي في ليتورجية الفصح مثلما هو كذلك في الفولكلور الديني في المسيحية الشرقية. لقد كان التوافق المستطيقي (= الصوفي) مع الإيقاعات الكونية، التي هاجمها بشدة أنبياءُ العهد القديم وتسامحت معها الكنيسة على مضض؛ كان هذا التوافق قائما في قلب الحياة الدينية في الأرياف، ولا سيما جنوب شرقي أوروبا. بعد التجسد، أُعيد إنشاء العالم في مجده الأول، ولهذا السبب حمل المسيح والكنيسة بهذا العدد الهائل من الرموز الكونية؛ في الفولكلور الديني الشائع في جنوب شرقي أوروبا، نجد الأسرار تقدس الطبيعة أيضًا.

بالنسبة لفلاحي أوروبا الشرقية، لم يكن هذا الموقف ينطوي على «توثين» للمسيحية، بل كان «تنصيرًا» لديانة أسلافهم. وعندما يكتب تاريخ هذا «اللاهوت الشعبي»، بحيث يمكن فهمه في الأعياد الموسمية والفولكلور الديني خصوصًا، يمكننا أن نفهم أن «المسيحية الكونية» ليست شكلًا جديدًا من الوثنية، ولا تركيبًا وثنيًّا-مسيحيًّا، بل خلق ديني أصيل

تأثرت فيه الإسكاتولوجيا والسوتريولوجيا بالأبعاد الكونية؛ زد على ذلك أن المسيح، بدون أن يخرج عن كونه البانتوكراتور «ينزل على الأرض ويزور الفلاحين، مثلما كان يفعل «الكائن الأعلى» قبل أن يتحول إلى «إله مفارق»، في أساطير الأقوام القديمة. هذا المسيح ليس «مسيحيًّا تاريخيًّا» ما دام الوعي. الشعبي لا يهتم بالكرونولوجيا ولا بصحة الأحداث وحقيقية الشخصيات التاريخية. على أننا يجب أن نحاذر من الاستنتاج الذي قد يتبادر إلى الذهن ومفاده أن المسيح، في نظر أهل الريف، ليس إلا «إلهًا» موروثًا عن الأديان الوثنية القديمة. ليس ثمة تناقض بين صورة المسيح في الأناجيل والكنيسة وصورته في الفولكلور الديني: فالميلاد، وتعليم يسوع ومعجزاته، وصَلبه وقيامته؛ كل ذلك يؤلِّف الموضوعات الأساسية لهذه المسيحية الشعبية. من ناحية ثانية، إن الروح الذي يشيع في جميع هذه الإبداعات روحٌ مسيحيٌّ لا «وثني»؛ كل شيء يدور حول خلاص الإنسان بواسطة المسيح، وحول الإيمان والمحبة والأمل، وحول عالم «خيِّر» لأن الله الأب قد خلقه وافتداه الابن، وحول وجود بشري لن يتكرر وغير مجرد من المعنى، والإنسان حُرٌّ في اختياره الخير والشر لكنه لن يُدان على أساس هذا الاختيار فقط.»

ليس من همِّنا هنا أن نتصدى للخطوط العريضة لهذا «اللاهوت الشعبي»، لكن يجب أن نُبيِّن أن المسيحية الكونية، مسيحية أهل الأرياف، يسودها حنين إلى طبيعة مقدسة بحضور يسوع، حنين إلى فردوس، ورغبة في استعادة طبيعة، تغيَّرت طبيعتها، لا يتطرق إليها فساد، وملاذ يقي الإنسان سر ويلات الحروب والجوائح والغزوات. إن هذا أيضًا هو التعبير عن «المثل الأعلى»، للمجتمعات الزراعية، التي كثيرًا ما كانت تتعرض لإرهاب جحافل الغزاة ولاستغلال مختلف طبقات «السادة» المحليين. إن هذا لتمرد سلبي على مأساة التاريخ ومظالمه، باختصار، تمرد على كون الشر لم يَعُد يتجلَّى فقط كقرار فردي، بل كبنية تتعدى الشخص في العالم التاريخي بصفة خاصة.

نعود إلى موضوعنا فنقول موجزين أن هذه المسيحية الشعبية قد أطالت في عمر بعض مقولات الفكر الميطيقي إلى أيامنا هذه بصورة جلية.

الميثولوجيا الإسكاتولوجية في العصر الوسيط

في العصر الوسيط نشهد قفزة للفكر الميطيقي. فقد انتحلت جميع الطبقات الاجتماعية لنفسها مأثورات ميثولوجية خاصة بها؛ فالفرسان وأرباب الحِرف والإكليروس والفلاحون – هؤلاء كلهم اعتمد «أسطورة أصل» تعبِّر عن حاله ومهنته، وراح يسعى إلى محاكاة

نموذج مثالي. هذه الميثولوجيات متباينة الأصل. فالدورة الآرثرية وموضوعة «الكأس» تشكلان، تحت غطاء مسيحي، جزءًا من المعتقدات السلتية، خصوصًا من حيث علاقتها بالعالم الآخر. والفرسان يتطلعون إلى منافسة «لانسلوت» أو «برسفال». أما الشعراء فقد صنعوا ميثولوجية الحب والمرأة، بواسطة عناصر مسيحية، لكن في تجاوز لعقائد الكنيسة وتناقض معها.

وفي العصر الوسيط أيضًا ظهرت حركات تُصوِّر الفكر الميطيقي في أعلى درجات نموذجيته، نريد بذلك العقائد الألفية والإسكاتولوجية التي ظهرت في أثناء الحروب الصليبية، وفي حركات قام بها أشخاصٌ من قبل «طانشلم» و«أود النجمي»، وفي رفع فريدريك الثاني إلى مرتبة «مسيح»، وفي كثير من الظاهرات الجماعية المسيانية الطوباوية الأخرى، الممهدة للثورات. لنتوقَّف لحظةً عند الهالة الميثولوجية التي أحيطت بفريدريك الثاني: المستشار الإمبراطوري، بياترو دلا فينيا، يقدم سيده على أنه مخلِّصٌ كونيٌّ: العالمُ كله كان ينتظر مثل هذا «الحاكم الكوني» cosmocrator (كوسموكراتور)، وبقدومه تنطفئ شعلة الشر، وتتحول السيوف إلى محاريث، وتتوطد أركان العدل والأمن والسلام في العالم. أكثر من ذلك، يمتلك فريدريك القدرة التي لا تضاهى التي تتمثل في ضم عناصر الكون بعضها إلى بعض، ومُؤالفة ما بين الحار والبارد، والجامد والسائل، وجميع الأضداد الأخرى. إنه مسيح كوني تتوق الأرض والبحر والهواء إلى الاتحاد به. مقدمه من مصنع العناية الإلهية، لأن العالم كان يوشك على الغرق، وكانت الدينونة الأخيرة وشيكةً، عندما منحنا الله، في رحمته الواسعة، مهلةً وأرسل لنا هذا العاهل الطاهر لكي يؤسس عصرًا من السلام والنظام والانسجام في الأيام الأخيرة. أن تعكس هذه التعابير بإخلاص تفكيرَ فريدريك نفسه، إن هذا يمكن أن نجده في الرسالة التي بعث بها إلى موطن ولادته، جيزي Jesi، الواقعة قرب «أنكوتة». في هذه الرسالة يبين فريدريك بوضوح أنه يعتبر ولادته حدثًا له من الأهمية ما لولادة المسيح من أهمية للبشرية. لقد كان فريدريك الملك الوحيد الذي اعتُقد بألوهيته في العصر الوسيط، لا بفضل مهمته بل بفضل طبيعته بالذات، لا أكثر ولا أقلَّ من إله متجسد.

والجدير بالذكر أن أسطورة فريدريك الثاني لم تختفِ بوفاته، لسبب بسيط هو عدم إمكان التسليم بموته. فقد ساد الاعتقاد بأن الإمبراطور قد انسحب إلى بلاد بعيدة حيث ينام تحت جبل «إطنا» Etna، على ما تقول أكثر الأساطير شعبيةً. وسوف يستيقظ يومًا ويأتي مطالبًا بعرشه. وبالفعل، بعد أربعة وثلاثين عامًا على وفاته نجح دجَّال في إيهام

الناس، وكان ذلك في مدينة «نويس» Neuss بأنه فريدريك الثاني أُعيدت إليه الحياة. والغريب في الأمر أن الأسطورة لم تفقد حيويتها حتى بعد تنفيذ حكم الإعدام في هذا «الفريدريك» المزيف في «وتزلار». فقد ظل الناس حتى القرن الخامس عشر يعتقدون بأن فريدريك لم يزل حيًّا، وأنه سوف يظلُّ حيًّا حتى نهاية العام، وأنه الإمبراطور الشرعي الوحيد، وأنه لن يكون إمبراطور آخر غيره.

وما أسطورة فريدريك الثاني إلا مثال على ظاهرة كثيرة الشيوع وكثيرة التكرار. وقد ظلت أوروبا حتى القرن السابع عشر تضفي على الملوك تأثيرًا دينيًّا ووظيفة إسكاتولوجية. غير أن نزع الصفة الدينية عن مفهوم الملك الإسكاتولوجي لم يقضِ على الأمل الراسخ عميقًا في النفس الجماعية بتجديد عالمي يقوم به البطل النموذجي تحت صيغة من الصيغ الجديدة: المصلح، الثوري، الشهيد (باسم حرية الشعوب)، زعيم الحزب. فمؤسسو الحركات التوتاليتارية الحديثة وزعماؤها تتألف أدوارهم ومهامهم من عدد كبير من العناصر الإسكاتولوجية والسوتريولوجية. والفكر الميطيقي قد يتجاوز وينبذ بعضًا من تعابيره القديمة التي اهترأت بفعل التاريخ، ويتكيف مع الشروط الاجتماعية الجديدة والممارسات الثقافية الجديدة، لكنه لا يقضي على نفسه.

فيما يتعلق بظاهرة الحروب الصليبية، سلَّط «ألفونس دوبرونت» الضوء على مبانيها الميطيقية ووجهتها الإسكاتولوجية. كان يقوم في مركز الوعي الصليبي، عند الإكليروس وغير الإكليروس، واجب تحرير أورشليم ... كان أقوى ما عبَّر عن نفسه في الحروب الصليبية الامتلاء المزدوج للزمان والمكان البشريين؛ بالمعنى الذي تكون فيه علامة اكتمال الأزمنة هي اجتماع الأمم حول المدينة المقدسة والأم، مركز العالم، أورشليم.

أمَّا أن الموضوع يتعلق بظاهرة روحية جماعية، بدافع غير عقلاني، فنجد البرهان عليه، في جملة أشياء أخرى، في صليبية الأطفال، التي تفجرت فجأةً في عام ١٢١٢م في فرنسا الشمالية وفي ألمانيا. لا يمكن الشك في عفوية هذه الحركات، ويؤكد شاهد معاصر أن «ما من أحد حرَّضهم، لا من الداخل ولا من الخارج». لقد كانوا أطفالًا «تميَّزوا في وقت واحد — وهذا من معالم خرق العادة — بشبابهم المتناهي وفقرهم، فهم أبناء رعاة على وجه الخصوص»، عقدوا العزم على التوجه إلى ساح الوغى، ثم انضم إليهم الفقراء حتى بلغ عددهم ما يقرب من ٣٠٠٠٠، تقدَّموا يسيرون في موكب واحد وهم ينشدون. وعندما سُئلوا إلى أين هم ذاهبون أجابوا: إلى الله! يقول إخباري معاصر: «كانوا ينوون أن يقطعوا البحر واستعادة قبر المسيح، وهو ما لم يستطع الأقوياء والملوك أن يفعلوه.»

لكن هذه الحملة الفرنسية انتهت إلى الكارثة. بعد أن وصلوا إلى مرسيليا، صعدوا إلى متن سبع سفن كبيرة، اثنتان منها غرقتا في عرض البحر بالقرب من سردينيا وابتلع اليم جميع ركابهما. أما السفائن الخمس الأخرى فقد قادها اثنان من أصحاب السفن الخونة حتى بلغا بها الإسكندرية حيث بِيع الأطفال إلى قادة المسلمين وتجَّار الرق.

أما الحملة الصليبية «الألمانية»؛ فتعرض نفس النقاط الرئيسية. يروي إخباري معاصر أنه في عام ١٢١٢م «ظهر طفل باسمِ نيقولا استطاع أن يجمع حوله جمهورًا من أطفال ونساء. كان يؤكد أنه، بناءً على أمر من ملاك الرب، يجب عليه أن يتوجَّه معهم إلى أورشليم لكي يحرر صليب الرب، وأن البحر سوف يتكفَّل إيصالهم إلى البر سالمين من دون أن تبتلَّ أقدامهم كما فعل ذات مرة مع بني إسرائيل». زد على ذلك أنهم لم يكونوا مسلَّحين. انطلقوا من إقليم كولونيا، ثم نزلوا الراين وعبروا جبال الألب حتى بلغوا إيطاليا من الشمال. وصل بعضهم إلى جنوا وبيزا، لكنهم هنا رُدوا على أعقابهم. أما الذين استطاعوا بلوغ روما فاعترفوا بأن ما من سلطة قد أيَّدتهم. لم يوافقهم البابا على مشروعهم، فكان على الصليبيين الفتيان أن يعكسوا وجهة مسيرتهم. وقد وصفهم أحد الإخباريين بقوله: «لقد عادوا جائعين، حفاة الأقدام، واحدًا بعد آخر، يخيم الصمت على رءوسهم.» ولم يمدَّ أحدٌ يد العون إليهم. وكتب شاهدٌ آخر: «كان قسمٌ كبيرٌ منهم يُطرح ميتًا من الجوع في القرى والساحات العامة، وما كان يكفِّنهم أحدٌ.»

لقد كان «ألفانديري» و«دوبرونت» على حقٍّ عندما تبيَّنا في هذه الحركات اختيار الطفل في التقوى الشعبية. إنه في نفس الوقت أسطورة الأبرياء، وامتداح يسوع للأطفال، والرجع الشعبي على صليبية البارونات، وهو نفس الرجْع الذي ظهر جهرةً في الأساطير التي نُسجت حول «طوافير» tafurs الحملات الصليبية الأولى: لم يَعُد من الممكن استرجاع الأماكن المقدسة إلا بالمعجزة، والمعجزة لم تَعُد ممكنةً إلا على أيدي أطهر الناس وهم الأطفال والفقراء.

بقاء الأسطورة الإسكاتولوجية حيَّة

لكن الفشل الذي مُنيت به الحروب الصليبية لم يقضِ على الآمال الإسكاتولوجية. ففي عام ١٦٠٠م توسَّل «توماسو كامبلانيلا» إلى ملك أسبانيا لكي يُموِّل حملة صليبية جديدة، هدفها الإمبراطورية التركية بغية تأسيس المملكة العالمية بعد أن يحرز النصر على العثمانيين، كما جاء في كتابه «دي مونوركيا أسبانيكا». وبعد ثمانية وثلاثين عامًا

تنبأ «كامبانيلا» في كتابه «أكلوغا» المرسل إلى لويس الثالث عشر وإلى حنة النمساوية بمناسبة الاحتفال بميلاد لويس الرابع عشر – تنبَّأ في نفس الوقت باسترجاع الأرض المقدسة وتجديد العالم. فقد جاء في هذه النبوءة أن الملك الشاب سوف يفتح العالم كلَّه في ألف يوم، ويصرح الهُولات، يريد بذلك أنه سوف يقضي على ممالك الكفار، ويحرر بلاد اليونان. لسوف يُطرد محمد من أوروبا، وتعود مصر وأثيوبيا إلى النصرانية، ويتنصَّر التتار والفرس والصين والشرق برمَّته. وتشكل جميع الشعوب مسيحية واحدة ويكون لهذا العالم الجديد مركز واحد هو: أورشليم. يقول كامبانيلا: «بدأت الكنيسة من أورشليم، وإلى أورشليم سوف تعود، بعد أن تكون قد دارت العالم.» وفي مبحثه، «القيامة الأولى والثانية»، لم يَعُد كامبانيلا يعتبِر غزو أورشليم مرحلة نحو أورشليم السماوية، كما كان يعتبِر ذلك القديس برنار، بل إقامة حكم مسياني.

لا جدوى من إيراد المزيد من الأمثلة. لكن من المناسب أن نبين الاستمرارية بين المفاهيم الإسكاتولوجية الوسيطة وبين مختلف «فلسفات التاريخ» التي تنطلق من مذهب «التنوير» في القرن التاسع عشر. منذ ثلاثين عامًا بدأنا نقوِّم الدور الاستثنائي الذي لعبته «نبوءات» يواكيم دي فيور في نشأة ومبنى جميع هذه الحركات المسيانية، التي انبثقت في القرن الثالث عشر، وظلَّت مستمرة حتى القرن التاسع عشر تحت هذا الشكل أو ذاك من الأشكال الدنيوية. كان للفكرة المركزية التي قال بها يواكيم دي فيور، أي دخول العالم في الحقبة الثالثة من التاريخ، وهي حقبة الحرية، من حيث أنها سوف تتحقق تحت علامة الروح القدس؛ كان لها دويٌّ كبير. لأن هذه الفكرة تتعارض مع لاهوت التاريخ الذي قبلت به الكنيسة منذ القديس أوغسطين. بحسب العقيدة الراهنة، تحقق الكمال على الأرض بالكنيسة، ولم يَعُد ثمة مجال لتجديد في المستقبل، ولم يبقَ غير حدث حاسم ووحيد هو المقدم الثاني للمسيح والدينونة الأخيرة. إلا أن دي فيور قد عاد فأدخل في المسيحية الأسطورة القديمة المتعلقة بتجدد العالم. صحيحٌ أن الأمر لم يَعُد يتعلق بتجدد دوري يتكرر بلا حدود، إلا أن الذي لا يقل صحَّة عنه هو أن الحقبة الثالثة، على نحو ما فهمها يواكيم، وهي الحقبة التي تسودها الحرية بإمرة الروح القدس؛ إن هذه الحقبة تنطوي على تجاوز للمسيحية التاريخية وقضاء على القواعد والمؤسسات القائمة، في نهاية المطاف.

لا مجال لأن نعرض هنا لمختلف الحركات الإسكاتولوجية التي استلهمت «نبوءة» يواكيم دي فيور. لكن ما يستحق الجهد المبذول التذكير باستطالات غير متوقعة لأفكار

نبي كالابريا: لقد طوَّر «لسنغ»، في كتابه «تعليم العرق البشري»، أطروحة الوحي المستمر والتقدمي الذي يتحقق في الحقبة الثالثة. صحيحٌ أن «لسنغ» كان يفهم هذا العصر الثالث على أنه انتصار للعقل بواسطة التعليم، لكن الذي لا يقل عنه أهمية، في رأيه، اكتمال الوحي المسيحي، وكان يشير بعطف وإعجاب إلى «بعض المتحمسين من القرنين الثالث عشر والرابع عشر» الذين كان خطؤهم الوحيد إعلانهم عن «الإنجيل الجديد الأبدي» قبل الأوان بكثير. لقد كان الدوي الذي أحدثته أفكار «لسنغ» عظيمًا، وربما أثَّر في أوغست كونت ونظريته في المراحل الثلاث بصورة غير مباشرة عن طريق إتباع سان سيمون. وقد اعتبر كل من فيخته وهيغل وشلنغ، من خلال أسطورة يواكيم، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة، على أنهم مظاهر على الحقبة الثالثة الوشيكة التي سوف تجدد التاريخ وتتمُّه. وقد أثَّرت هذه الأسطورة الإسكاتولوجية، من خلال قنال هؤلاء، في بعض الكُتَّاب الروس، ولا سيما كرازنسكي في مؤلفه «مملكة الروح الثالثة» ومركوفسكي صاحب «مسيحية العهد الثالث». لكن أسطورة تجديد العالم، في وقت قريب أو بعيد، ما زال بإمكاننا تبيِّنُها في جميع النظريات والتخيلات.

أساطير العالم الحديث

ما زالت بعض أوجه السلوك الميطيقية حيَّة في عالمنا هذا الحديث، لا من حيث إنها «بقية» من عقلية قديمة، بل من حيث كونها مظاهر ووظائف معينة من الفكر الميطيقي، ومن حيث كونها من العناصر المكونة للكائن البشري. كنا بحثنا، في غير مكان، بعضًا من «أساطير العالم الحديث».[٢] المشكلة معقدة وباعثة على الاهتمام، ونحن لا نطمع أن نعالج في بضع صفحات ما يتطلب مجلدًا. لذلك سنقتصر على إيراد لمحة وجيزة عن جوانب من «الميثولوجيات الحديثة».

رأينا ما لـ «العودة إلى الأصول» من أهمية في المجتمعات القديمة، تلك العودة التي كانت تتحقق بطرائق عديدة. هذا النفوذ الذي يتمتع به «الأصل» ما زال باقيًا في المجتمعات الأوروبية. عندما يراد اعتماد شيء جديد، يصار إلى فهمه أو عرضه على أنه عودة إلى الأصل. فالإصلاح الديني إنما ابتدأ بالعودة إلى الكتاب المقدس، وكان يطمح إلى إحياء

[٢] Eliade, Mythes, rêves et mystères, pp. 16–36.

خبرة الكنيسة البدائية، لا بل خبرة الجماعات المسيحية الأولى. والثورة الفرنسية اتخذت من الرومان والإسبرطيين مَثَلَها الأعلى. والملهمون والزعماء الذين أسهموا وقادوا الثورة الأوروبية الجذرية المجيدة الأولى، التي كانت علامة على نهاية نظام ودورة تاريخية، كانوا يعتبرون أنفسهم مجددين للفضائل القديمة التي مجَّدها «تيت-ليف» و«بلوتارك».

عند بزوغ فجر العالم الحديث كان «الأصل» يتمتع بنفوذ يكاد أن يبلغ حد السحر. أن يكون لامرئ «أصل» راسخ، معناه أنه أصل نبيل. لقد كان مثقفو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الرومانيون يُرددون باعتزاز: «إنما نستمد أصلنا من روما!» لقد كان شعورهم بأنهم من أصل لاتينيٍّ يصحبه نوع من «المشاركة الصوفية» في المجد الذي كانت عليه روما ذات يوم. أما الهنغار فكانوا يجدون تبرير الأزمنة القديمة، ونبالة المهمة التاريخية التي اضطلع بها «الماجيار»، في أسطورة «هونور» و«ماغور» وفي السيرة البطولية لـ «أرفاد» Arpad. في مطلع القرن التاسع عشر، استثار سراب «الأصل النبيل» هوسًا حقيقيًّا بالتاريخ القومي، خصوصًا بأقدم مراحل التاريخ، في جميع أنحاء أوروبا الوسطى والجنوبية الشرقية «إن شعبًا بلا تاريخ (المراد: بدون «وثائق تاريخية» أو بدون تاريخ مكتوب) كأنه غير موجود!» ولعلنا نستطيع أن نتبين هذه النغمة في جميع الكتابات التاريخية في أوروبا الوسطى والشرقية. صحيح أن هذا الهوس قد جاء نتيجة ليقظة القوميات في هذا الجزء من العالم ما لبث حتى أصبح أداة للدعاية والصراع السياسي؛ إلا أن شهوة إثبات «الأصل النبيل» و«قدميَّته» قد سيطرت على جنوب شرقي أوروبا، إلا من بعض الاستثناءات، حتى لقد أصبحت جميع الكتابات التاريخية المتعلقة بكل شعب من شعوب المنطقة قاصرة على التاريخ القومي؛ الأمر الذي أفضى في النهاية إلى إقليمية ثقافية.

كذلك أن الهوس بـ «الأصل النبيل» يفسِّر لنا أيضًا أسطورة «العِرق الآري»، التي كان يجري تقويمها دوريًّا في الغرب، وخصوصًا في ألمانيا. المُلابسات الاجتماعية والسياسية التي رافقت هذه الأسطورة معروفة ولا حاجة للإلحاح عليها. ما يهمنا هنا هو أن «الآري» كان يمثل في وقت واحد السلف «البدئي» و«البطل» النبيل، المحمل بجميع الفضائل التي ما برحت تسكن الذين لم يتوصلوا إلى التكيف مع المَثل الأعلى الذي اتخذته المجتمعات الطالعة من ثورات ١٧٨٩ و١٨٤٨م. لقد كان «الآري» هو النموذج الذي يجب الاقتداء به من أجل استعادة «النقاء» العرقي، والقوة الفيزيائية والنبالة والمناقب البطولية التي سادت «البدايات» المجيدة المبدعة.

أما الشيوعية الماركسية فينبغي ألا يفوتنا إبراز مبانيها الإسكاتولوجية والألفية. كنا بيَّنا أن ماركس قد تبنَّى إحدى الأساطير الإسكاتولوجية الكبرى التي كانت سائدةً في العالم الآسيوي-المتوسطي، أي: الدور الافتدائي الذي يقوم به «الرجل الصالح» (في أيامنا، البروليتاريا)، الذي يتوسل بآلامه من أجل تغيير الوضع الأنطولوجي للعالم. إن المجتمع اللاطبقي الذي نادى به ماركس، وما ينتج عنه من انتفاء التوترات التاريخية، يجد أقرب سابقة له في أسطورة العصر الذهبي الذي يسِمُ بداية التاريخ ونهايته. لقد أغنى ماركس هذه الأسطورة الرائجة، وهي في الأصل عقيدة مسيانية يهودية-مسيحية، كما نعلم، إذ عهد بالدو النبوئي والوظيفة السوتريولوجية إلى البروليتاريا من جهة. ومن جهة ثانية، الصراع النهائي بين الخير والشر، الذي يُسران، ما يشبه بالصراع الأبوكالبتي بين المسيح والدجال، يعقبه انتصار نهائي على الأخير. قد وظَف ماركس لحسابه الأمل الإسكاتولوجي اليهودي-المسيحي وصولًا إلى نهاية مطلقة للتاريخ، وبذلك يفترق عن غيره من فلاسفة المدرسة التاريخية (من أمثال كروتشيه وأورتيغا إي غاسيت) الذين يرون أن التوترات التاريخية ذات جوهر مرتبط بطبيعة الشرط البشري، وبالتالي، لا يمكن إلغاؤها.

الأساطير ووسائل الإعلام

سلَّطت مباحث حديثة الأضواء على المباني الميطيقية التي تنهض صور وأوجه السلوك التي تفرضها وسائل الإعلام على الجماعات البشرية. هذه الظاهرة تتحقق على أظهر ما تكون في الولايات المتحدة. فشخصيات الـ comic strips (الأشرطة الهزلية) ترجمة حديثة لأبطال الميثولوجيا أو الفولكلور؛ فهي تجسد المَثل الأعلى لجزء كبير من المجتمع إلى حدٍّ أن اللمسات الأخيرة التي تُضفى على مسلكهم، أو، وهذا أسوأ، على موتهم، يخلق أزمات حقيقية عند القرَّاء حتى لتصدر عنهم رجوعات تتسم بالعنف ويحتجون بإرسال آلاف البرقيات إلى مؤلفي «الأشرطة الهزلية»، وإلى مديري الصحف اليومية. فشخصية خيالية، من مثل سوبرمان، تصبح شخصية شعبية إلى أقصى حدٍّ بفضل هويته المزدوجة: ينزل من كوكب اختفى في أعقاب كارثة، يتمتع بقوًى عجيبة، يعيش على الأرض وراء مظاهر متواضعة من مثل الصحافي «كلارك كنت». يبدو خجولًا، منزويًا، واقعًا تحت سيطرة زميله، لويس لاين. هذا التخفِّي المهين يقوم به بطل يتمتع بقوى غير محدودة يستفيد من موضوع أسطوري شهير. فلو ذهبنا إلى عمق الأشياء، لوجدنا أسطورة «السوبرمان» تلبي حنينًا سريًّا عند الإنسان الحديث الذي يحلم أن يكتشف ذات يوم في نفسه «شخصية استثنائية»، «بطلًا»، وهو الكائن الضعيف المحدود القدرة.

والرواية البوليسية عمومًا شكل حديث آخر من الأسطورة القديمة، فيها نجد صراعًا نموذجيًّا بين الخير والشر، بين البطل (البوليس السري) والمجرم (تجسيد حديث للشيطان). ثم إن القارئ يشارك في السر وفي الدرامة، عن طريق إسقاط لا شعوري من الإسقاط والمواحدة؛ إذ يشعر أنه متورط شخصيًّا في فعل نموذجي، خطر و«بطولي».

كذلك ثبتت أسطرة الشخصيات بواسطة وسائل الإعلام، وتحويلهم إلى صورة نموذجية. يحكي لنا «لويد وارنر»، في القسم الأول من كتابه، «الأحياء والأموات»، خَلق شخصية من هذا النوع. كان «بيغي ملدون»، وهو سياسي من «ياتكي سيتي»، قد أصبح بطلًا قوميًّا بسبب من معارضته المثيرة للأرستقراطية في «هِل ستريت»، حتى لقد صنعت له الصحافة والإذاعة صورة شعبية تصوره وكأنه «نصف إله». وأظهرته كما لو كان جنديًّا من الشعب هبَّ في وجه طغيان أصحاب الثروات. ثم بعد أن ملَّ الناس هذه الصورة، عمدت وسائل الإعلام إلى تحويل «بيغي» إلى وغد، سياسي فاسد، يستغل بؤس العامة لمصلحته. يبين «وارنر» أن «بيغي» الحقيقي يختلف كثيرًا عن إحدى الصورتين أو الأخرى، لكن الواقع أنه كان مضطرًّا لأن يكيِّف مسلك بطله لكل ينطبق على إحداهما ويستبعد الأخرى.[٣]

ولعلَّنا نتبيَّن أوجه سلوك أسطوري في الهوس بـ «النجاح» الذي يتميز به المجتمع الحديث كثيرًا، ويترجم شهوة غامضة إلى تجاوز حدود الشرط البشري. كما يمكننا أن نتبينه في الهجرة إلى «الضواحي» حيث يتاح فك رموز الحنين إلى «الكمال البدئي»، وفي حميَّا العواطف نحو ما قد سُمي بـ «عبادة السيارة المقدسة». فقد لاحظ «أندرو غريلي» أنه «حسبُنا أن نزور معرضًا سنويًّا للسيارات حتى نتبين فيه مظهرًا دينيًّا جُعل منه طقسًا إلى حد كبير. فالألوان والأضواء والموسيقى والخشوع الذي يبديه الزوار وحضور الكاهنات (العارضات، «المانيكان»)، والبذخ والترف وتبديد الأموال وازدحام جمهور المتفرجين كل هذا من شأنه أن يُشكل في ثقافة أخرى خدمة ليتورجية أصلية ... ولعبادة «السيارة المقدسة» مؤمنوها ومريدوها. فالغنوصي لم يكن ينتظر الوحي بصبر نافد أكثر مما ينتظر عابد السيارة أُولى الإشاعات عن أخر الموديلات الجديدة. وأنه لفي هذه اللحظة من الدورة الموسمية السنوية يكتسب أحبار هذه العبادة – تجار السيارات – أهميةً جديدةً في نفس الوقت الذي ينتظر فيه جمهورٌ متلهفٌ نافد الصبر مقدم شكلًا جديدًا من الخلاص.»

---

[٣] E. Anderson, Cité dans Mythes, rêves et mystères, PP. 273 Sq.

لم نلح كثيرًا على ما يمكن تسميته بأساطير النخبة، أساطير الذين تجمعوا حول الخلق الفني وما يحدثه من دويٍّ هائل في الثقافة والمجتمع. لنبين من فورنا أن هذه الأساطير قد نجحت في فرض نفسها على دوائر تتعدَّى دوائر المريدين المغلقة، بفضل عقدة النقص عند العامة والسلطات الفنية الرسمية. ولقد شكَّل عدم الاستيعاب العدواني من قِبل الجمهور والنقاد والممثلين الرسميين للفن لشاعر مثل رامبوورسام مِثل فان غوغ، وما أحدثه عدم الاستيعاب هذا من نتائج وخيمة، خصوصًا على هواة الجمع والمتاحف، وكذلك عدم الاكتراث للحركات الجديدة من انطباعية وتكعيبية وسريالية؛ لقد شكَّل هذا دروسًا قاسيةً للنقاد والجمهور وتجار اللوحات وإدارات المتاحف وهواة الجمع. أما اليوم فخوفهم الوحيد هو ألا يتقدموا كثيرًا، ألا يكتشفوا في الوقت المناسب العبقرية التي تختبئ وراء عمل لا يُفهم للوهلة الأولى. ربما لم يكن الفنان قط أكيدًا مثلما هو أكيد اليوم من أنه كلما كان جسورًا، خارجًا على التقاليد، عابثًا، غير مفهوم، كان معترفًا به أكثر ومحمودًا ومعززًا ومعبودًا. وقد بلغ الأمر في بعض البلاد مبلغ تأسيس حركة أكاديمية مقلوبة، هي أكاديمية «الطليعة»، تجعل كل خبرة فنية لا تأخذ هذه الامتثالية الجديدة بالاعتبار عُرضة للخنق والإهمال.

أسطورة الفنان اللعين، التي افتتن بها القرن التاسع عشر، لم تَعُد رائجة في هذه الأيام. منذ مدة طويلة والمبالغة والإثارة لم تلحقا ضررًا بالفنان، لا في الولايات المتحدة خصوصًا، ولا في أوروبا الغربية عمومًا. وإنما بات مطلوبًا منه اليوم أن ينفق مع صورته الميطيقية بحيث يكون غريبًا غير مفهوم وأن «يأتي بالجديد». وليس كالفنِّ ميدان يتحقق فيه النصر المطلق للثورة الدائمة. بعد الآن، لم يَعُد بالإمكان القول أن هناك أشياء غير مسموح بها: كل بدعة صار يُحكم عليها سلفًا بأنها عمل من أعمال العبقرية ومساوية لإبداعات فان غوغ أو بيكاسو، سواء أكان إعلانًا ممزقًا أو علبة سردين موقعة من فنان.

لقد بلغت هذه الظاهرة الثقافية من الأهمية مبلغًا عظيمًا لم يَعُد يوجد معه توتر بين الفنانين والنقاد والهواة والجمهور، ربما لأول مرة في تاريخ الفن. لقد أضحى كل شيء متفقًا عليه دائمًا، وحتى قبل أن يُخلق عمل جديد أو قبل أن يُكتشف فنان مجهول. شيء واحد فقط يجب أخذه في الحسبان: لا تخاطر يومًا بالاعتراف بأنك لم تفهم أهمية خبرة فنية جديدة.

عن ميثولوجية النخبة الحديثة هذه، سوف نقتصر على بعض الملاحظات. نشير أولًا إلى الوظيفة «الافتدائية» التي تنطوي عليها «صعوبة» كالتي نقابلها في أعمال الفن الحديث خصوصًا.

لئن كانت النخبة متحمسة لـ «فناغان ويك»، وللموسيقى المجردة من النغم، وللبقعية tachisme، فلأن مثل هذه الأعمال تمثل عوالم مغلقة، كتيمة، لا يمكن النفاذ فيها إلا بعد اجتياز مصاعب جمَّة، شبيهة بالاختبارات الاستسرارية لدى المجتمعات القديمة والتقليدية. فمن ناحية، هناك الشعور بالاستسرار، هذا الاستسرار الذي كاد أن يختفي من العالم الحديث. وهناك، من ناحية ثانية، مباهاة أمام «الآخرين»، «الجمهور»، بالانتماء إلى أقلية سرية، لا إلى «أرستقراطية» (النخبة الحديثة تتجه صوب اليسار)، بل إلى «غنوص» يمتاز بأنه روحي وزمني في وقت واحد، يتعارض مع القيم الرسمية كما يتعارض مع الكنائس التقليدية. النخبة، بعبادة الأصالة الشاذة والصعوبة وعدم قابلية الفهم، إنما ترسم خط انفصالها عن العالم العادي، عالم آبائها، في تمردها على بعض الفلسفات المعاصرة التي تدعو إلى اليأس.

في الأساس، الافتتان بالصعوبة، لا بل بعدم قابلية فهم أعمال الفن، ينمُّ على شهوة الكشف عن معنى للعالم وللوجود البشري، معنًى جديد، سري، غير معروف حتى حينئذٍ حيال الغامض نحلم بأن نصبح «مريدين»، بأن نصل إلى احتراق المعنى الخفي لكل هذا التخريب للغة الفنية، لكل هذه الخبرات «الأصلية» التي تبدو، لأول وهلة، وكأنها لم يَعُد فيها شيء مشترك مع الفن. الإعلانات الممزقة، القماشات الفارغة، المحترقة والمحفورة بالسكين، «الموضوعات الفنية» التي تتفجر في أثناء افتتاح معرض اللوحات الفنية، المشاهد المرتجلة حيث يُقترع على أدوار الممثلين؛ كل هذا يجب أن يكون له معنًى، تمامًا مثل بعض الكلمات غير المفهومة التي يفوه بها «فناغان ويك»، ويرى فيها المريدون أنها محمَّلة بقيم كثيرة وجمال غريب عندما يتضح أنها مشتقة من كلمات إغريقية جديدة (نيواغريقية) أو سواحلية، مصحفة بأحرف ساكنة مضللة وغنية بإشارات سرية إلى توريات ممكنة عندما تُلفظ بسرعة وبصوت عالٍ.

صحيح أن جميع الخبرات الثورية الأصلية في الفن الحديث تعكس جوانب معينة من الأزمة الروحية أو بكل بساطة أزمة المعرفة والخلق الفني. إلا أن الذي يهمنا هنا هو أن «النخبة» تجد في الشطط وانتفاء الفهم عن الأعمال الحديثة إمكانية غنوص استسراري. أن هذا الذي يُعاد بناؤه الآن ابتداءً من الأنقاض والألغاز لهو «عالم جديد»، عالم يكاد أن يكون عالمًا خصوصيًّا، مطلوبًا لذاته ولبضعة مريدين نادرين. لكن مكانة الصعود وانتفاء الفهم سرعان ما بلغا مبلغًا صار الجمهور معه محكومًا بدوره بأن يطالب المشاركة في الاكتشافات الجديدة، اكتشافات النخبة.

إن تحطيم اللغة الفنية قد أنجزته التكعيبية والدادائية والسريالية ونظام الاثني عشر لحنًا و«الموسيقى الملموسة» وجيمس جويس وبيكيت وأيونسكو، لم يبقَ غير ورثة الإسكندر ينكبُّون على محو ما سبق له أن تهدَّم. كما بيَّنا من قبلُ، الخلاقون الأصليون لا يرضون أن يقيموا بين الأطفال. كل هذا يحملنا على الاعتقاد بأن رد «العوالم الفنية» إلى الحالة الأصلية من «المادة الأولية» prima material ليس إلا لحظة من عملية أشد تعقيدًا؛ مثلما هو الحال في المفهومات الدورية في المجتمعات القديمة والتقليدية، «العماء» هو انكفاء جميع الأشكال إلى اللامتمايز من «المادة الأولى»، يعقبه خلق جديد، مماثل لخلق العالم.

ليس لأزمة الفنون الحديثة بموضوعنا غير صلة فرعية. لكن مع ذلك يجب علينا أن نتوقف لحظة عند وضع الأدب ودوره، ولا سيما الأدب الملحمي الذي يتصل بالميثولوجيا وأوجه السلوك الميطيقي. نحن نعلم أن القصة الملحمية والرواية، مثل سائر الأجناس الأدبية الأخرى، إنما هم استطالات للسرد الميثولوجي، على صعيد آخر، ولأغراض أخرى. في الحالتين، يتعلق الأمر برواية قصة ذات مغزى، وسرد سلسلة من الحوادث الدرامية التي حدثت في ماض بعيد جدًّا. لا جدوى من التذكير بالسياق الطويل والمعقد الذي حوَّل مادة «ميثولوجية» إلى «موضوع» رواية ملحمة، ما ينبغي أن نُبينه هو أن النثر، والرواية خصوصًا، قد اتخذ في المجتمعات الحديثة نفس المنزلة التي شغلتها تلاوة الملاحم والقصص في المجتمعات التقليدية والشعبية. أكثر من هذا، من الممكن استخلاص المعنى «الميطيقي»، لبعض الروايات الحديثة، إذ يمكننا البرهنة على البقاء الأدبي للموضوعات الكبرى والشخصيات الميثولوجية. (يتضح هذا، على وجه الخصوص، في الموضوعة الاستسرارية المتمثلة في الامتحانات التي يتعرَّض لها البطل-الفادي وصراعه مع الهُولة، وفي ميثولوجيات المرأة والثروة). في هذا المنظور، لعلنا نستطيع القول أن الهوس الحديث بالروايات ينم على شهوة الاستماع إلى أكبر عدد ممكن من «القصص الميثولوجية» التي نُزع عنها طلاء القداسة أو المتخفية تحت أشكال «دنيوية».

واقعة أخرى ذات أهمية: الحاجة إلى قراءة «القصص» والروايات التي قد ندعوها بالنموذجية، ما دامت تجري وفق نموذج تقليدي. مهما كانت الأزمة الحالية التي تجتازها الرواية خطيرة، تبقى الحاجة إلى ولوج هذه العوالم «الغريبة» ومتابعة تقلبات «قصة» تبدو وكأنها ذات طبيعة مشتركة مع الشرط البشري، وبالتالي غير قابلة للاجتزاء. هو ذا مطلب صعب التحديد هو، في نفس الوقت، شهوة الوصال مع «الآخرين»، و«المجهولين»، ومقاسمتهم دراماتهم وآمالهم، والحاجة إلى تعلم ما قد حدث. قد يصعب علينا أن نفهم

كائنًا بشريًّا لم تفتنه «حكاية» أو سرد لحوادث هامة أو رواية لما حدث لأناس حُرموا من «الحقيقة المزدوجة» لشخصيات أدبية (تعكس في نفس الوقت الحقيقة التاريخية والسيكولوجية لأعضاء في جمعية حديثة ويمتلكون قوًى سحرية لخلق خيالي).

لكن «الخروج من الزمان» الحاصل بالقراءة — ولا سيما قراءة الرواية — هو أكثر ما يقرِّب وظيفة الأدب من وظيفة الميثولوجيا. والوقت الذي «نحياه» في قراءتنا لرواية ليس قطعًا هو الوقت الذي نستعيده في مجتمع تقليدي بالاستماع إلى أسطورة. لكن، في إحدى الحالتين كما في الأخرى، «نخرج» من الزمان التاريخي والشخصي ونغوص في زمان خرافي، غير تاريخي. هنا يقف القارئ أمام زمان غريب خيالي، تتفاوت إيقاعاته بلا حدود، ذلك أن لكل حكاية زمنها الخاص، النوعي والحصري. الرواية لا تبلغ الزمان البدئي، زمان الأساطير، لكن الروائي بمقدار ما يحكي لنا قصة قريبة من الواقع يستخدم زمانًا تاريخيًّا ظاهريًّا، لكنه مع ذلك زمان مكثف أو ممدد، وبالتالي زمان يتمتع بجميع حريات العوالم الوهمية.

في الأدب، نستطيع أن نتبيَّن حتى على نحو أشد من سائر الفنون، تمردًا على الزمان التاريخي، وشهوة إلى بلوغ إيقاعات زمانية أخرى غير التي نضطر إلى العيش والعمل فيها. ولعلنا نتساءل إن كانت شهوة تجاوز الزمن الخاص والشخصي والتاريخي، والغوص في زمن «غريب»، سواء أكان زمنًا وجديًّا أو وهميًّا، سوف يُقضى عليها نهائيًّا. وما دامت هذه الشهوة موجودة، يمكننا القول أن الإنسان الحديث ما زال يحتفظ ببعض من بقايا أوجه «السلوك الميطيقي» على الأقل. وتتبدى آثار مثل هذا السلوك الميثولوجي أيضًا في شهوة استعادة التوهج الذي به عشنا أو عرفنا شيئًا للمرة الأولى، استعادة الماضي البعيد، عصر غبطة «البدايات».

مثلما كان يجب علينا أن ننتظر هنا أيضًا، أنه نفس الصراع ضد الزمان، نفس الأمل بالخلاص من عبء «الزمان الميت»، من الزمان الذي يسحقُ ويقتلُ.

تذييل رقم (١)

الأساطير وقصص الحور

نشر جان دي فري كُتيبًا عن قصص الحور تناول فيه العلاقة بين قصص الحور وبين السيرة البطولية والأسطورة.[١] الموضوع واسع إلى حدٍّ يبعث على الرهبة، ولم يتصدَّ إليه مَن هو أكفأ من هذا العالم الهولندي البارز بالجرمانيات والفولكلور. لا يدَّعي هذا الكتيب أنه استنفد في أربع وعشرين ومائة صفحة جميع جوانب المشكلة، بل حتى لا يعتبر مدخلًا على أي نحو من الأنحاء. لقد كان غرض المؤلف أن يقدم كشفًا مؤقتًا عن قرن من الأبحاث، وأن يدل على وجه الخصوص على الآفاق الجديدة التي انفتحت منذ عهد قريب أمام المختصين بالقصص الشعبية، وأن تفسيرها قد حقق مؤخرًا قفزة كبيرة إلى الأمام. من جهة، استفاد علماء الفولكلور من التقدم الذي حققه علم الإثنولوجيا وتاريخ الأديان وعلم نفس الأعماق. ومن جهة أخرى، نفس المختصين بالقصص الشعبية بذلوا جهدًا ملموسًا من أجل إخضاع أبحاثهم إلى منهج أشد صرامة؛ والشاهد على ذلك الدراسات النفاذة التي قام بها أندريه جول أو ماكس لوتي.

انصرف جان دي فري كليًّا إلى بيان هذه الحركة في مجملها قبل أن يعرض وجهات نظره الخاصة حول العلاقة بين الأسطورة والسيرة البطولية والقصص الشعبية. بدأ

---

[١] Betrachtungen zum Merchen, Besonders in seinem verhaitnis zu heldensage und mythos (Helsinki 1954).

دي فري الحوار طبعًا بالمدرسة الفنلندية، ومزايا هذه المدرسة أشهر من أن نحتاج إلى الرجوع إليها. فالعلماء الإسكانديناف قاموا بعمل دقيق وجليل: سجلوا وبوَّبوا جميع الروايات المتعلقة بقصة، وحاولوا أن يتتبعوا طرق انتشارها. لكن هذه الأبحاث الشكلية والإحصائية لم تحل مشكلةً جوهريةً. أما المدرسة الفنلندية فقد ظنت أن في استطاعتها الوصول إلى «الصيغة الأولية» للقصة عن طريق دراسة دقيقة للروايات المختلفة، لسوء الحظِّ، لقد كان هذا وهْمًا: في أكثر الحالات، لم تكن «الصيغة الأولية»، غير «ما قبل-صيغ» كثيرة تناقلها الرواة إلى أن وصلت إلينا هذه «الصيغة الأولية» الشهيرة — التي افتتن بها جيل كامل من الباحثين — لم تتمتع إلا بوجود افتراضي (جان دي فري ص٢٠).

بعد ذلك سار المؤلف وراء عالِم الفولكلور الفرنسي، بول سانتيف، ونظريته الطقسية. الكتاب الرئيسي الذي وضعه سانتيف[٢] يُقرأ للمتعة والفائدة، على الرغم من الثغرات في المعلومات التي اشتمل عليها وعلى الرغم من الخلط المنهجي. لكن لا بدَّ من القول أن اختياره لم يكن موفقًا. فحكايات «بيرولت» لا تشكل دائمًا ملفًّا صالحًا للدراسة المقارنة. من ذلك مثلًا قصة «القطة ذات الحذاء» التي لا وجود لها في إسكاندنافيا ولا في ألمانيا. لكن هذه القصة ظهرت متأخرة في هذا البلد الأخير وبتأثير من «بيرولت». ومع ذلك فقد كان لسانتيف ميزة التعرف من خلال القصص على موضوعات طقسية لم تزل باقية إلى اليوم في المؤسسات الدينية عند الأقوام البدائية. في المقابل، لقد خادع سانتيف نفسه عندما اعتقد أنه اكتشف في هذه القصص «النص» الذي كان يصاحب الطقس (دي فري، ص٣٠). لكن كتابًا فات سانتيف أن يقرأه،[٣] لسوء الحظِّ، تناول فيه العالِم السوفياتي بالفولكلور، ف. أيا. بروب، الفرضية الطقسية التي قال بها سانتيف وطوَّرها. فقد رأى «بروب» في القصص الشعبية ذكرى طقوس الاستسرار الطوطمية. المبنى الاسستراري للقصص بيِّن ظاهر، لكن المشكلة كلَّها هي في معرفة ما إن كانت الحكاية تصف لنا جملة طقوس ظهرت في مرحلة محددة من الثقافة، أو إن كان السيناريو الاستسراري «وهميًّا»، بمعنى أنه غير مرتبط بظرف تاريخي-ثقافي، بل يعبِّر بالأحرى عن مسلك غير تاريخي، نموذجي من النفس البشرية. لنأخذ على سبيل المثال كلام «بروب» عن الاستسرار

---

[٢] Les Contes de Perrault et les recits Paralleles (1923).

[٣] Les racines historiques des contes merveilleux, Leningrad, 1946.
الكتاب موضوع أصلًا بالروسية، وهذه ترجمة فرنسية لعنوانه.

الطوطمي، وقد كان هذا النموذج من الاستسرار قاصرًا على النساء؛ والواقع أن الشخصية الرئيسية في القصص السلافية هي المرأة: الساحرة العجوز، بابا ياغا. بعبارة أخرى، لن نجد أبدًا في هذه القصص الذكرى الحقيقية لمرحلة معينة من الثقافة: الأساليب الثقافية، الدورات التاريخية مرئية فيها من بعيد. لن نجد فيها غير مباني مسلك مثالي نموذجي، قابل لأن يُعاش في عدد كبير من الدورات الثقافية واللحظات التاريخية.

أما نظرية و. ا. بوكرت، التي ناقشها جان دي فري بألمعية (ص٣٠)؛ فقد اصطدمت بمصاعب مماثلة. يذهب هذا العالم إلى أن القصص قد تشكَّلت في شرقي المتوسط، في العصر الحجري الجديد، وما زالت تحتفظ بمباني نظام اجتماعي-ثقافي تشتمل على المطريركية (عهد الأمومة) matriarcat وطقوس الاستسرار والزواج التي يتميز بها الفلاحون. فبوكرت يقارن الامتحانات المفروضة على بطل نموذج معين من القصص من أجل زواجه من ابنة الشيطان مع العادات الأمومية المعمول بها عند الفلاحين: للحصول على زوجة يعمد الخاطب إلى حصاد حقل بكامله وتشييد منزل ... إلخ. لكن، كما يلاحظ جان دي فري، الامتحانات المفروضة من أجل الزواج نجدها أيضًا في الملحمة (مثلًا، رامايانا) كما نجدها في السيرة البطولية. والحال، من الصعب ضم السيرة، وهي شِعر أرستقراطي جوهريًّا، إلى الأفق الثقافي للفلاحين. من ناحية ثانية، أن بوكرت يبحث عن «أصل» الحكايات في الشرق الأدنى في حقبة ما قبل التاريخ، بسبب من غناه الاقتصادي الخارق وتوسعه المنقطع النظير الذي عرف فيه ديانات الخصب والرمزية الجنسية، لكن تحليلات ماكس لوتي أثبتت أن الحب، على العكس، لم يلعب دورًا في القصص.

وقد ناقش جان دي فري مطولًا فرضية فون سيدوف حول الأصل الهندو-أوروبي لحكايات العجائب. لكن الصعوبات التي تعترض مثل هذه الفرضية أوضح من أن نؤكد عليها، وفون سيدوف نفسه اضطر إلى تغيير وجهة نظره. إذ صار يميل الآن إلى إرجاع «ميلاد» هذه القصص إلى زمن أكثر إيغالًا في القِدم، وتحديدًا إلى الثقافة الميغاليطيقية، السابقة للهندو-أوروبية. في دراسة حديثة قام بها «أوتو هُوت»،[٤] تبنَّى وجهة النظر هذه، لكن المؤسف أن جاي دي فري لم يرَ من الضروري أن يتناولها بالدرس. يذهب «أوتو هوت» إلى أن الموضوعتين اللتين تسودان هذه القصص هُما الرحلة إلى ما وراء العالم، والعرس من النموذج الملكي، وهما موضوعتان ترجعان إلى «الديانة الميغاليطيقية». من

[٤] Marchen und Megalltherllgion (paideuma, v, 1950).

المتفق عليه عمومًا أن الموطن الذي نشأت فيه الثقافة الميغاليطيقية هو أسبانيا والجزء الغربي من الشمال الأفريقي. من هناك اندفعت الموجات الميغاليطيقية حتى أندونيسيا وبولينيزيا. ويرى «هوت» أن هذا الانتشار على مدى القارات الثلاث قد يفسِّر لنا أسباب التداول الهائل لهذه القصص. إلا أن هذه النظرية بلغت من تهافتها مبلغًا جعلنا نكاد أن نصرف النظر عن «الديانة الميغاليطيقية» بالمرَّة.

على أن البروفسور دي فري مرَّ مرًّا سريعًا على الشروح التي يقدمها علماء النفس، مشيرًا بصورة خاصة إلى مساهمات يونغ. ويوافق على مفهوم هذا الأخير للنموذج البدئي archétype بما هو مبنى الخافية الجماعية. لكنه يذكر، محقًّا، بأن القصة ليست خلقًا مباشرًا وعفويًّا من الخافية (كما هو الشأن في الأحلام مثلًا): فهي، قبل كل شيء، شكل أدبي كالرواية والدرامة، إن عالم النفس لا يلتفت إلى تاريخ الموضوعات الفولكلورية وتطور الموضوعات الأدبية الشعبية، وإنما هَمُّه منصب في الدرجة الأولى على الخطوط الرئيسية المجردة. هذه المآخذ لها ما يبررها. على أننا ننسى أن عالم نفس الأعماق يستعمل السُّلم الذي يناسبه، ونحن «نعلم أن السُّلم هو الذي يخلق الظاهرة.» إن ما يمكن أن يعترض به عالم الفولكلور على عالم النفس هو أن نتائجه التي يتوصل إليها لا تحل له مشكلته؛ فهي لا تصلح إلا لإلهامه طرائق جديدة للبحث.

القسم الثاني من الكتيب أفرده جان دي فري لآرائه الشخصية. بعد سلسلة من التحليلات الموفَّقة أثبت دي فري أن تفسير السيرة saga لا يكمن في القصص بل في الأساطير. إن مشكلة قصيدة سيغفريد ليست في معرفة كيف خرجت من فتات الأساطير و«الموضوعات» الفولكلورية، بل كيف أمكن نموذجًا أوليًّا تاريخيًّا أن يلد سيرة حياة خرافية. ويُذكِّرنا المؤلف بهذه المناسبة أن السيرة ليست تجميعًا لغبار «موضوعات»؛ بل إن حياة البطل تُشكل كلًّا لا يتجزأ، من ولادته إلى موته المفجع. والملحمة البطولية لا تنتسب إلى المأثور الشعبي، وإنما هي صياغة شِعرية خُلقت في الأوساط الارستقراطية. عالمها عالم مثالي، زمانه عصر ذهبي، شبيه بعالم الآلهة. والسيرة تقارب الأسطورة، لا القصة أو الحكاية. كثيرًا ما يصعب علينا البت بما إن كانت السيرة تروي قصة شخصية تاريخية ارتفعت حياتها إلى مرتبة البطولة، أو تروي لنا، على العكس، أسطورة هبطت إلى مستوى الأشياء الدنيوية. صحيح أن نفس النماذج البدئية — أي نفس الأشخاص والأوضاع المثالية — تعود بلا تمييز نجدها في الأساطير والسير والقصص، إلا أننا نجد البطل في السيرة ينتهي نهاية مفجعة، بينما القصة تنتهي دائمًا نهاية سعيدة.

يلحُّ المؤلف أيضًا على فرق آخر، يبدو له أساسيًّا، بين الحكاية والسيرة؛ فهذه تتخذ من العالم الأسطوري مسرحًا لأحداثها، بينما لا صلة للقصة بهذا العالم. في السيرة، يقطن البطل عالمًا تحكمه الآلهة والأقدار، بينما تبدو شخصية الحكاية متحررة من الآلهة؛ حُماته وأصحابه يضمنون له النصر. هذا الانقطاع عن عالم الآلهة، وهو انقطاع يكاد أن يكون ساخرًا، يترافق مع غياب كلي للإشكالية. في القصص، العالم بسيط وشفاف. لكن الحياة الواقعية، كما يلاحظ جان دي فري، ليست بسيطة ولا شفافة. ثم يتساءل دي فري، متى كان الوجود في أي لحظة من التاريخ غير كارثي؟ إن في ذهنه عالم هوميروس، لحظة أن بدأ الإنسان ينفصل عن الآلهة التقليديين، من غير بحث عن مأوًى في ديانات الأسرار. في مثل هذا العالم — أو في وضع روحي مماثل من حضارات أخرى — خضع البورفسور دي فري لرؤية أرض ملائمة لنشوء القصص القصة، كما يراها دي فري، تعبير عن وجود ارستقراطي، وبهذه الصفة تقترب من السيرة. لكن وجهتيهما مختلفتان: القصة منفصلة عن العالم الأسطوري والإلهي و«تسقط» على الناس في اللحظة التي تكتشف الأرستقراطية الوجود بما هو مشكلة ومأساة.

لو أولينا جميعَ هذه المسائل ما تستحقه من مناقشة، إذَن لخرجنا بعيدًا عما نحن بصدده. بعض النتائج التي توصَّل إليها جان دي فري تفرض نفسها: الاشتراك في المبنى بين الأسطورة والسيرة والقصة أو الحكاية؛ التضاد بين التشاؤم في السيرة والتفاؤل في الحكاية؛ التجريد التدريجي للعالم الأسطوري من القدسية. أما مسألة «أصل» الحكاية فيمنعنا تعقيدها من مباشرتنا لها هنا؛ إذ تكمن الصعوبة الرئيسية في الالتباس الناشئ عن مصطلحي «الأصل»، و«الولادة». بالنسبة لعالم الفولكلور، تلتبس «ولادة» القصة بظهور قطعة أدبية شفهية. إنها واقعة تاريخية تُدرس بما هي كذلك. لذلك كان المختصون بالآداب الشفهية على حق في إهمال «ما قبل تاريخ» وثائقهم. إن في حوزتهم «نصوصًا» شفهية، مثلما في حوزة زملائهم مؤرخي الآداب نصوص مكتوبة. يدرسون ويقارنون ويتتبعون أثر انتشارها وتأثيراتها المتبادلة، تقريبًا كما يفعل مؤرخو الآداب. ترمي طريقتهم في التفسير إلى فهم وعرض العالم الروحي للحكايات بدون الانشغال كثيرًا بسوابقها الميطيقية.

أما بالنسبة لعالم الإثنولوجيا ومؤرخ الأديان فلا تشكل «ولادة» الحكاية، بما هي نص أدبي مستقل، غير مشكلة ثانوية. أولًا، على مستوى الثقافات «البدائية»؛ المسافة التي تفصل الأساطير عن الحكايات أقل جلاءً مما هي في الثقافات التي يوجد فيها

فرقٌ عميقٌ بين طبقة «المتعلمين» و«الشعب» (مثلما كانت الحال في الشرق الأدنى القديم واليونان والعصر الأوروبي الوسيط). غالبًا ما تكون الأساطير مختلطة بالحكايات (ويكاد أن يكون ذلك دائمًا في الحالة التي يعرضها علينا علماء الإثنولوجيا)، وما قد يكتسب مهابة الأسطورة لدى قبيلة ما هو إلا مجرد حكاية لدى قبيلة مجاورة. لكن الذي يهم الإثنولوجي ومؤرخ الأديان هو مسلك الإنسان تجاه القدسي، كما يظهر ذلك من جميع هذا الركام من النصوص الشفهية. والواقع، ليس صحيحًا بصفة دائمة أن الحكاية تتميز بـ «نزع القدسية» عن العالم الميطيقي. إنما الأصح أن يقال إن الحكاية تقنع الموضوعات والشخصيات الميطيقية. والأفضل أن يقال «تدني المقدس» بدلًا من «نزع القدسية». ذلك أنه ليس ثمة انقطاع للاستمرارية فيما بين سيناريوهات الأساطير والسِّيَر والحكايات العجيبة. زِد على ذلك أن الآلهة إذا كانت لم تَعُد تتدخل في الحكايات تحت أسمائها الصريحة، فإن ملامحها ما زالت تتميز في أشخاص الحارسين، وفي خصوم البطل وأصحابه. في الحكايات، تكون الآلهة مقنعة، أو، بالأحرى «مخلوعة» لكنها مع ذلك تظل قائمة بوظائفها.

إنَّ معايشة ومعاصرة الأساطير والحكايات في المجتمعات التقليدية، تطرح مشكلة دقيقة، لكنها ليست غير قابلة للحل. نريد بذلك المجتمعات الغريبة في العصر الوسيط حيث يغرق الصوفيون الحقيقيون وسط جمهور المؤمنين البسطاء، ويقتربون حتى من المسيحيين الذين بلغت منهم قلة الحماس مبلغًا جعلتهم لا يساهمون في المسيحية إلا من الخارج. فالديانة تُعاش دائمًا — أو تُقبل أو تُخضع — على أصعدة كثيرة؛ لكن، بين هذه الأصعدة المختلفة من الخبرة، هناك تساوٍ وتماثل. أما التساوي فيظل حتى بعد «ابتذال» الخبرة الدينية، بعد نزع القدسية (الظاهرية) عن العالم. (لكي نقتنع بذلك، حسبنا تحليل التقويمات الدنيوية والعلمية لـ «الطبيعة» على طريقة روسو وفلسفة الأنوار). لكننا نعود اليوم لكي نجد المسلك الديني ومباني القدسي (أشخاصًا إلهيين، بوادر نموذجية ... إلخ) في المستويات العميقة من النفْس، في «الخافية»، على أصعدة الحلم والتخيل.

إنَّ هذا يطرح مشكلة أخرى، لم يَعُد الاهتمام بها قاصرًا على عالم الفولكلور أو عالم الإثنولوجيا وحسب، وإنما باتت تهمُّ مؤرخ الأديان أيضًا، وسوف تئول إلى إثارة اهتمام الفيلسوف، وربما الناقد الأدبي أيضًا، لأنها تمسُّ، وإن مُداورة، «ولادة الأدب». إن القصة العجيبة، وقد أصبحت في الغرب أدبًا للتسلية (عند الأطفال والفلاحين) أو لتزجية الوقت (عند سكان المدن)، تعرض لنا مع ذلك مبنى مغامرة خطرة ومسئولة بلا حدود؛ لأنها

ترتد على وجه الإجمال إلى سيناريو استسراري: فيها نجد دائمًا الامتحانات الاستسرارية (صراع مع التنين، عقبات لا تقهر ظاهريًّا، ألغاز مطلوب حلُّها، أعمال مستحيلة يجب القيام بها ... إلخ) أو النزول إلى الجحيم أو الصعود إلى السماء، أو حتى الموت والقيامة (وهو ما يساوي الشيء نفسَه) والزواج من الأميرة. صحيح أن الحكاية العجيبة، كما يبين ذلك محقًّا جان دي فري، تنتهي دائمًا نهاية سعيدة، إلا أن مضمونها بالتخصيص له علاقة بواقعة خطيرة إلى حد رهيب: الاستسرار، أي العبور بواسطة موت وانبعاث رمزيين، من الجهل وعدم النضج إلى سِنٍّ روحية يبلغها الفتى البالغ. الصعوبة هي في معرفة متى بدأت القصة سيرتها انطلاقًا من قصة عجيبة بسيطة خالية من كل مسئولية استسرارية. بالنسبة لثقافات معينة على الأقل، لا يُستبعد أن يكون هذا قد حدث في وقت كانت فيه الإيديولوجية والطقوس التقليدية المتعلقة باستلام الأسرار في طريقها إلى اهتراء، وصار في الإمكان «رواية» ما كان يتطلب في الماضي أقصى درجات السرية من غير خوف من العواقب. لكن ليس لدينا ما يجعلنا نوقن أن هذا السياق كان هو السياق العام. ففي عدد من الثقافات البدائية؛ حيث ما زالت طقوس الاستسرار معمولًا بها حتى الآن، تُروى أيضًا قصصٌ ذات مبنى استسراري، وهذا يتم منذ مدة طويلة.

نكاد نقول أن الحكاية أو القصة العجيبة تكرر السيناريو الاستسراري النموذجي، لكن على صعيد آخر وبوسائل أخرى. فالحكاية تعود فتتناول «الاستسرار» وتجعله يستطيل إلى مستوى ما هو خياليٌّ. فإن كانت تسلية وتزجية، فهي حصرًا من أجل الوعي المبتذل، وخصوصًا من أجل وعي الإنسان الحديث؛ في النفس العميقة، تحتفظ المشاهد الاستسرارية بخطورتها وتمضي في تبليغ رسالتها، في إحداث طفرات. ما زال إنسان المجتمعات الحديثة، بدون أن يعي، وهو يظن أنه يتسلَّى أو يتهرَّب، ما زال يستفيد من هذا الاستسرار الخيالي والحُلمي. هذه الوجهة من النظر لا تدهش إلا الذين يعتبرون الاستسرار مسلكًا قاصرًا على إنسان المجتمعات التقليدية. لقد بدأنا ندرك اليوم أن ما ندعوه «استسرارًا» يتعايش مع الشرط البشري، وأن كل وجود يتكون من سلسلة غير منقطعة من «الامتحانات» و«الميتات» و«القيامات»، بصرف النظر عن التسميات التي تستخدمها اللغة الحديثة للتعبير عن هذه الخبرات (الدينية أصلًا).

تذييل رقم (٢)

عناصر مرجعيَّة

ليس هنا مجالُ عرض أو مناقشة مختلف التفسيرات الحديثة للأسطورة، فالمشكلة بالغة الأهمية وتستحق أن نفرد لها كتابًا على حدة. ذلك أن تاريخ «اكتشاف» الأسطورة مجددًا في القرن العشرين يشكِّل فصلًا من تاريخ الفكر الحديث. وإننا لنجد عرضًا دقيقًا لجميع التفسيرات، منذ الأزمنة القديمة حتى يومنا هذا، في المجلد الرائع والحافل الذي وضعه جان دي فري، المرسوم بعنوان:

FORSCHUNGS GESCHICHTE DER MY THOLOGIE (KARL ALBER VERLAG, FRIBOUGR–MUNICH, 1961).

ولهذا الغرض ننصح بالرجوع إلى E. Buess في مؤلفه:

GESCHICHTE DES MYTHICHEN ERKENNENS (MUNICH, 1954).

من أجل مختلف الخطوات المنهجية — منذ «المدرسة النجمية» حتى أحدث التفسيرات الإثنولوجية للأسطورة — يُرجع إلى المراجع المثبتة في كتابنا:

TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS.

ويُرجع أيضًا إلى J. HENNINGER في:

LE MYTHE EN ETHNOLOGIE (DICTIONNAIRE DE LA BIBLE, SUPPLÈ-MENT VI. COL. 225 sq).

وإلى JOSEPH L. SEIFERT في:

SINNDEUTUNG DES MYTHOS (MUNICH, 1954).

وإلى J. MELLVILLE من أجل تحليل للنظريات الراهنة المتعلقة بالأسطورة في كتابه:

A GROSS-CULTURAL APPROACH TO MYTH (IN: DAHOME AN NARRATIVE, EVANSTON, 1958, PP. 81–122).

ومن أجل العلاقة بين الأسطورة والطقس يُرجع إلى CLYDE KLUCKHOHN في:

MYTHS AND RITUALS: A GENERAL THEORY (HARVARD THEOLOGICAL REVIEW, XXXV, 1942. PP. 45–79).

وإلى S. H. HOOKE في:

MYTHE AND RITUAL: PAST AND PRESENT (In: MYTH, RITUAL AND KINGSHIP, OXFORD, 1958, PP. 1–21).

وإلى STANLEY EDGAR HYMAN في:

THE RITUAL VIEW OF MYTH AND THE MYTHIC (In: MYTH, A SYMPOSIUM PHILADELPHIA, 1954, PP. 84–94).

ومن أجل تفسير بنيوي للأسطورة يُرجع إلى ليفي شتراوس في:

THE STRUCTURAL STUDY OF MYTH (DANS: SYMPOSIUM, PP. 50–66) ET "La STRUCTURE DES MYTHES" (DANS: L'ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE, PARIS, 1958, PP. 227–225).

وهناك دراسة نقدية لبعض النظريات الحديثة، مكتوبة في منظور:

STRORICISSMO ASSOLUTO.

كتبها إرنستو دي مارتينو في:

"MITO, SCIENZE RELIGIOSE E CIVLITA MODERNA" (MUORI ARGOMENTI, NO. 37, MRS-AVRIL (1959, PP. 4–48).

كذلك نجد عدة مقالات عن الأسطورة في الدفاتر 4–6 من مجلة STADIUM GENERALE 1959, VIII خصوصًا مقال W. F. OTTO المعنون: DER MYTHOS (PP. 263–268) وكارل كيريني في مقال له بعنوان:

GEDANKEN UBER DIE ZEITMASSIGKEIT EINER DARSTELLUNG DER GRIECHISCHEN MYTHOLOGIE (PP. 168–272).

وهناك مقال بقلم هيلد برخت هومل بعنوان:

MYTHOS UND LOGOS (PP. 310–316).

DIE ENTMYTHOLOGISIERUNG DES MYTHS ALS PROBLEMSTELLUNG DER MYTHOLOGIEN (PP. 378– 393).

وهناك دراسة حالة من وجهة نظر جديدة حول مبنى وظيفة الأسطورة في المجتمعات القديمة نُشرت مؤخرًا بقلم هـ. باومان تحت عنوان:

MYTHOS IN ETHNOLOGISCER SICH STUDIUM GENERALE, XII, 1959, PP. 1–17, 583–597).

وهناك مجلد بعنوان:

MYTH AND MYTHMAKING.

نُشر تحت إشراف هنري أ. موراي (نيويورك 1960) يحتوي على 17 مقالًا حول مختلف مظاهر الأسطورة، وعلى العلاقة بين الأسطورة والفولكلور والأسطورة والأدب ... إلخ. يُرجع أيضًا إلى جوزيف كامبل في:

THE MASKS OF GOD: PRIMITIVE MYTHOLOGY (NEW YORK, 1959).

وهناك إعادة تعريف للأسطورة عرضه تيودور هـ. غاستر، في دراسته:

MYTH AND STORY.

(NUMEN, 1, 1954, PP. 184–212).

الانتقال من التفكير الميطيقي إلى التفكير العقلي دراسة قام بها مؤخرًا جورج كوسدورف، في:

MYTHE ET METAPHYSIQUE (PARIS, 1953).

يُرجع أيضًا إلى:

IL PROBLEMA DELLA DEMITZZAZIONE (ROME, 1961).

وإلى:

DEMITZZAZIONE E IMAGINE (1962).

نُشر تحت إشراف إنريكو كاستللي، وإلى: رونالد بارت في مؤلفه:

MYTHOLOGIES (PARIS, 1958).

هنـــداوي